JUAN BENEYTO

Historia de las DOCTRINAS POLITICAS

M. AGUILAR - EDITOR - MADRID

JUAN BENEYTO PEREZ

CATEDRATICO DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
ENCARGADO DE CURSO EN LA DE MADRID

HISTORIA DE LAS DOCTRINAS POLITICAS

SEGUNDA EDICION REVISADA

1950

AGUILAR, S. A. DE EDICIONES - MADRID

NOTA BIOBIBLIOGRAFICA

Nacido en Villajoyosa (Alicante) en 1907, Juan Beneyto Pérez estudió Derecho en la Universidad de Valencia. Pensionado en Italia y en Alemania, ha sido discípulo de los profesores Leicht, von Schwerin y Stutz. La Universidad de Bolonia le concedió el Premio Víctor Manuel por su tesis doctoral, y la de Munich, por invitación del profesor Konrad Beyerle, le llamó, ya en 1934, para dirigir un cursillo.

Doctor en Derecho y en Ciencias Políticas y Económicas, es catedrático numerario de Universidad. Ha explicado Historia del Derecho, siempre atraído por los temas políticos, habiendo fundado en Madrid, en 1941, un Seminario de Historia de las Doctrinas Políticas, y dado cursos de historia del pensamiento político español en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Central, donde está encargado de la cátedra de Historia de las Instituciones Políticas. Ha participado en los ciclos de conferencias de la Escuela Diplomática y de la Escuela Social y en distintas conmemoraciones culturales, nacionales y extranjeras.

Colabora en diversas revistas, habiendo sido reclamado su nombre en las melanges *de homenaje a los profesores Altamira, Albertoni, Finke, Solmi y Menéndez Pidal, así como en publicaciones misceláneas, tales como* La Mission de l'Espagne, *París, 1941.*

Pertenece a la Academia Hispano-Italiana; es director de número del Centro de Cultura Valenciana, académico correspondiente de la Real de Legislación y Jurisprudencia, miembro fundador de la Asociación de Amigos de Luis Vives y de la Sociedad Española de Filosofía; consejero adjunto del Superior de Investigaciones Científicas y de la Sociedad Dante Alighieri; miembro de la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblées d'Etats, dependiente del International Historical Committee, y de la Comisión de Historia Social de España.

Ha publicado estudios, ediciones y ensayos. He aquí el recuento de su obra:

Los medios de cultura y la centralización bajo Felipe II. Madrid Reus, 1927.

El valor jurídico de la ley. Madrid, Reus, 1930.

Regulación del trabajo en la Valencia del 500. Madrid. Junta para Ampliación de Estudios. 1930.

Instituciones de Derecho histórico español. Barcelona, Bosch, 1930-31.
Fuentes de Derecho histórico español. Barcelona, Bosch, 1931.
Il Diritto catalano in Italia. Bolonia, Zanichelli, 1933.
Nacionalsocialismo. Barcelona, Labor, 1934.
El nuevo Estado español. Cádiz, Librería Cerón, 1939, 2.ª ed. 1939.
Manual de Historia del Derecho español. Zaragoza, Librería General, 1940, 2.ª ed., 1948.
Estudios sobre la historia del régimen agrario. Barcelona, Bosch, 1941.
España y el problema de Europa. Madrid, Editora Nacional, 1942. Nueva edición. Buenos Aires, 1950. Colección Austral.
Tres historias de unidad. Madrid, 1943.
Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado. Madrid, Editora Nacional, 1944.
Lección sabida. Política de Letras y de Historia. Madrid, Editora Nacional, 1945.
Fortuna de Venecia, Historia de una fama política. Madrid, Revista de Occidente, 1947.
Introducción a la Historia de las doctrinas políticas, Barcelona, Bosch, Editor, 1947.
Trajano, el mejor príncipe. Madrid, Editora Nacional, 1949.
Los orígenes de la Ciencia política en España. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949.
La escuela iluminista salmantina. Universidad de Salamanca, 1949.
El Cardenal Albornoz, canciller de Castilla y caudillo de Italia. Madrid Espasa-Calpe, 1950.
ANTONIO SARDINHA: *La cuestión peninsular.* Trad. y pról., Valencia, 1929, 2.ª ed., Cádiz, Escelicer, 1940.
VÁZQUEZ DE MELLA. *Antología y pról.* Madrid, Editora Nacional, 1939, 2.ª ed., 1942.
Ideas políticas de la Edad Media. Selección, trad. y pról. Madrid, Editora Nacional, 1941, 2.ª ed., 1942.
ALBERTO PECORELLI: *Il rè catholico.* Ed. y pról. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.
R. SÁNCHEZ DE ARÉVALO: *Suma de la Política.* Ed. y pról. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944.
Textos políticos españoles de la baja Edad Media. Selección y prólogo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.
Glosa castellana al «Regimiento de Príncipes de Egidio Romano. Edición y estudio preliminar. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947-1948.

PROLOGO

PROLOGO

Entre los profesores españoles existe una repugnancia curiosa a elaborar visiones de conjunto, resultando chocante que materias que son objeto de un riguroso quehacer están presentes en monografías, pero no en exposiciones de tipo general. El principal inconveniente de esta actitud es la calificación de hermetismo que impone a la disciplina, calificación que ha servido durante un largo período para exaltar la posición del maestro en una atmósfera, a la larga asfixiante, de pura invención o de infusa ciencia.

Tal repugnancia se empieza a vencer, y creo que todos debemos poner lo que podamos para que el vencimiento sea definitivo. Una exposición de conjunto exige ciertamente, a modo de cala, una profunda toma de contacto con la materia, una preparación instrumental y de especialista, y un espíritu abierto dispuesto a desvelar el esfuerzo propio. Como no es indispensable que se den por resueltas todas las cuestiones, creo que más bien lo que hace es esa actividad humana de entrega del resultado del trabajo.

Con el convencimiento de que siempre habrá temas por resolver y que lo importante es situarlos, doy a los tórculos una serie de perfiles, construídos con mis preocupaciones de estudioso sobre el horizonte de la Historia de las doctrinas políticas, no porque considere acabado mi trabajo, sino para ponerlo como contribución personal en el mundo de las aportaciones intelectuales de nuestro tiempo.

La disciplina a que estas páginas tocan—ligada a la Historia jurídica y política que desde hace veinte años viene siendo mi ocupación—está llamada a sugerir muchas vocaciones. En otro volumen he señalado mis opiniones sobre su concepto, su contenido, su método y sus fuentes. Acuda el lector allí, porque en él se explican tanto la norma como la sistemática que debería iniciar este libro, pero que ya es superfluo hacerlo andando por las librerías mi *Introducción* (*).

Voy a añadir sencillamente que la Historia de las doctrinas políticas no sólo se ha de comprender, sino que ha de sentirse. El hombre está ligado a su circunstancia, y hay que procurar que las grandes figuras en cuya coherencia se edifica el pensamiento de cada período expongan sus actitudes sobre las letras que dejaron en su viva acción.

Bergson tiene razón cuando dice que Descartes y Pascal representan las dos formas del pensamiento entre las cuales se divide el espí-

(*) *Introducción a la Historia de las doctrinas políticas.* Con un Repertorio de fuentes directas. Barcelona, Casa Editorial Bosch, 1947.

ritu moderno: la racionalista y la intuitiva. Pues bien: al historiador de las ideas las dos le han de parecer solidarias.

Con esa finalidad he hecho aflorar las distintas corrientes según el mecanismo de las recepciones y las expansiones, buscando el hilo conductor de las líneas internas y externas.

Otra cosa he de decir: la exposición se pretende ofrecer como dictada desde un rincón del viejo mundo clásico y cristiano. Y quiere ser tan objetiva que ni el Catolicismo ensombrezca la perspectiva de la Reforma, ni la Latinidad oculte la significación trascendental del Orbe Nuevo. Todo quiere estar presente, en panorama que estimo general, en visión universalista, y lo español en el sitio que le corresponde y en la fe de quien escribe.

* * *

Hasta aquí lo que escribía hace dieciocho meses.

Ver agotada la primera edición en tan poco tiempo ha de satisfacerme por cuanto señala el interés del libro y supone que se ha servido con él el interés de la cultura, tan gentilmente subrayado por sus lectores.

Ese mismo éxito me confirma en sus líneas generales, que deberé mantener por si han sido ellas las que me granjearon tal favor. Las modificaciones realizadas se refieren a correcciones de detalle, planteo más amplio de ciertas figuras e incorporación de nueva bibliografía. Se ha procurado hacer descollar a algunos autores cuya importancia o influencia parecía sufrir, y ampliar el enfoque de alguna cuestión, pero sin romper aquella norma, pues en la visión de su conjunto se ha preferido el panorama a la orografía. La contemplación de los avatares del pensamiento exige dar entrada al mayor número de pensadores o de corrientes. El estudio pormenorizado de las primeras figuras es fácil e incluso encuentra tratadistas directamente interesados en la investigación de sus ideas. De otra parte, dándose como se dan los elementos bibliográficos fundamentales, la tarea está iniciada para quien se desee internar en cada uno de los grandes maestros. Otra cosa hubiera sido romper la perspectiva.

Con el favor del público he de agradecer el de los profesores que han recomendado la obra, el de los estudiantes que han seguido aquella indicación y, de especial manera, el de quienes con sus críticas han situado y valorado mi quehacer. La magnífica impresión de su contenido, advertida en la nota de Faustino J. Legón en la *Revista de la Facultad de Derecho y de Ciencias Sociales de Buenos Aires;* las palabras sobre la actitud científica en la que mi libro se mantiene, según el recensor de *Realidad;* la galanura y autoridad en que Luis García Arias, desde *Arbor,* la ve escrita; en fin, esa felicitación del Padre Urrutia, que desde *Pensamiento* pide a Dios que bendiga generosa-

mente la labor científica en que estoy metido «para gloria de las letras nacionales y bien de los muchos lectores...»

Todo me obliga y me tiene encadenado. Por ahora, gracias, y la promesa de que, no faltando circunstancia conveniente, trataré de corresponder al crédito que se me abre, aunque no crea poder llegar a hacer de este libro—«tan bien encuadrado y tan felizmente arquitecturado», según dice Carlos Curcio en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*—lo que en un exceso de devoción le augura: «Un lavoro fondamentale della cultura occidentale per un orientamento generale delle dottrine politiche.»

J. B

Madrid, febrero de 1950.

INDICE

INDICE

Páginas

NOTA BIOBIBLIOGRÁFICA ... XI

PRÓLOGO ... XV

PRIMERA PARTE

ANTIGÜEDAD Y EDAD MEDIA

LIBRO I

LA CULTURA GRECORROMANA

CAP. I.—EL ORDEN POLÍTICO GRIEGO: SU ESTRUCTURA Y SUS IDEALES. 3

1. Moral y cultura ... 3
2. La «polis»; su tipología: Atenas y Esparta ... 5
3. La elocuencia política: Demóstenes, Pericles, Isócrates e Hipérides ... 9

CAP. II.—PLATÓN, O LA SABIDURÍA Y LA POLÍTICA ... 14

4. Sócrates y su ambiente ... 14
5. Formación y tarea de Platón ... 17
6. La obra platoniana ... 21
7. Platón y el orden político griego ... 22

CAP. III.—ARISTÓTELES, O LA TRADICIÓN ... 26

8. Aristóteles y su problema ... 26
9. La producción literaria: su sentido político ... 27
10. Líneas fundamentales del pensamiento aristotélico ... 29

CAP. IV.—EL MUNDO HELÉNICO Y LAS CONQUISTAS DE ALEJANDRO ... 33

11. El helenismo ... 33
12. Egipto, Persia y la India ... 35
13. Las repercusiones doctrinales: de Aristóteles a Zenón ... 38

CAP. V.—EL MUNDO ROMANO ... 40

14. Fundamentación cultural y jurídica ... 41
15. La «res publica» ... 44
16. El Imperio ... 46

CAP. VI.—LA INTERFERENCIA HELÉNICA EN ROMA ... 50

17. Polibio: su panegírico de la constitución romana; sus doctrinas ... 50
18. Cicerón: originalidad y sentido de su obra ... 53

Páginas

CAP. VII.—LA CULTURA POLÍTICA ROMANA FUERA DE ITALIA 58
19. El provincialismo occidental: Séneca 58
20. La división del Imperio: Bizancio 61

LIBRO II

LAS NUEVAS APORTACIONES

CAP. VIII.—EL MUNDO CRISTIANO 65
21. La irrupción del Cristianismo 65
22. El Evangelio: sus elementos políticos 69
23. Significación de la Patrística: sus conceptos fundamentales 72

CAP. IX.—SAN AGUSTÍN, O LAS DOS CIUDADES 76
24. Problemas introductivos 76
25. La «civitas» y el Reino de Dios 77
26. Las ideas de San Agustín y los valores permanentes ... 80

CAP. X.—EL ELEMENTO GERMÁNICO 83
27. El asentamiento y la organización 83
28. El poder real y el ejército 84
29. El cruce doctrinal: San Isidoro 86

CAP. XI.—EL ISLAM 90
30. La formación del ordenamiento político islámico 90
31. El Califato y la comunidad musulmana 91
32. Fuentes, doctrinas e influencias 94

LIBRO III

LA CRISTIANDAD Y EL IMPERIO

CAP. XII.—LAS BASES CULTURALES DE LA POLÍTICA MEDIEVAL 97
33. Los problemas de caracterización 97
34. La tradición recogida 100
35. El renacimiento carolingio, la escuela salisberiense y las matizaciones posteriores 103

CAP. XIII.—EL ORBE EUROPEO 106
36. La renovación del Imperio: carolingios y otones 106
37. La Cristiandad 109
38. La exención imperial y la amenaza islámica 111

CAP. XIV.—«REGNUM» Y «CIVITAS» 114
39. Fundamentación del Poder 114
40. Significación y consecuencias del movimiento municipal. 119

CAP. XV.—«REGNUM» Y «REGIMEN» 122
41. El mundo medieval y la Constitución inglesa 122

Páginas

42. Los ejemplos del Continente: el reino de Federico II y la Monarquía de Francia ... 125
43. Régimen feudal y régimen estamentario ... 128

CAP. XVI.—TIPOLOGÍA DE LA AUTORIDAD Y DEL MONARCA ... 132
44. Ideas medievales sobre la figura del rey ... 132
45. La calificación del rey como tirano ... 134
46. Los fines de la «civitas»: carácter jurídico del «regnum» ... 137

CAP. XVII.—LA POSICIÓN DEL SÚBDITO ... 140
47. El sistema de paces y el sentido de la idea de libertad. 140
48. El vínculo de fidelidad y el concepto de pueblo. Significación de la «Magna Charta» ... 144

CAP. XVIII.—LA REPRESENTACIÓN DEL PUEBLO ... 147
49. El consentimiento popular ... 147
50. La elección y el sistema mayoritario ... 148
51. Estamentos y Parlamentos ... 151

CAP. XIX.—EL IDEAL DE CABALLERO Y LA DOCTRINA DE LOS ESTADOS... 155
52. La concepción jerárquica de la sociedad: la imitación angélica ... 155
53. Los caballeros ... 158
54. Milicia y clerecía ... 160

CAP. XX.—EL ORDEN POLÍTICO ECLESIÁSTICO ... 163
55. La querella de las investiduras ... 163
56. El movimiento conciliarista: Gerson ... 166

CAP. XXI.—LA RELACIÓN ENTRE LOS DOS PODERES ... 170
57. La raíz gelasiana ... 170
58. Gregorio VII y Enrique IV ... 172
59. De Inocencio III a Bonifacio VIII ... 174
60. Libertad eclesiástica y príncipe católico ... 176

CAP. XXII.—EL ADOCTRINAMIENTO DEL MONARCA ... 178
61. Los Espejos de príncipes ... 178
62. El «Policraticus» de Juan de Salisbery ... 180
63. La teoría del príncipe perfecto y la ciencia política ... 181

CAP. XXIII.—LAS DOS LÍNEAS MATRICES DE LA DOCTRINA ... 184
64. La Glosa: Bártolo de Saxoferrato ... 184
65. La Escolástica: Santo Tomás de Aquino ... 186

CAP. XXIV.—LAS DOS VERTIENTES DE LA DISCUSIÓN ... 192
66. Egidio Romano y su actitud ante la política de su tiempo. 192
67. Nicolás de Cusa y su «Concordantia catholica» ... 194
68. La «Monarchia» de Dante Alighieri ... 196
69. Marsilio de Padua y la novedad política ... 198
70. Guillermo de Ocam y la escisión de la Cristiandad ... 200

Páginas

SEGUNDA PARTE

EL ESTADO MODERNO

LIBRO IV

DESCUBRIMIENTOS, HUMANISMO Y REFORMA

CAP. XXV.—FUNDAMENTACIÓN CULTURAL DEL ESTADO MODERNO 205
71. El problema general de la renovación política 205
72. Las tendencias protestantes 207
73. El espíritu de Maquiavelo y los límites de la política de la Reforma 209

CAP. XXVI.—LA CRISIS DEL ORBE EUROPEO 212
74. Imperio, equilibrio y mar 212
75. La caída de Constantinopla y la idealización de Turquía. 215
76. El descubrimiento de América 218
77. La posición de la escuela española 220

CAP. XXVII.—LA ESTRUCTURA DEL ESTADO 223
78. Tipología política y administrativa 223
79. Ciudades y parlamentos 226
80. Consejos y privanzas 228

CAP. XXVIII.—LÍNEAS GENERALES DE LA EVOLUCIÓN DOCTRINAL 231
81. La controversia y la imitación 231
82. El Estado absoluto 235
83. Etica y Política 237

CAP. XXIX.—EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN ITALIA 241
84. Maquiavelo, Guicciardini y Botero 241
85. Utopía, tacitismo y «admiratio» 245

CAP. XXX.—EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN FRANCIA 249
86. Los hugonotes y la Liga católica 249
87. La escuela jurídica. Bodino: su significación en la historia de las doctrinas políticas 251
88. La exaltación de Francia: Seyssel y Postel 254

CAP. XXXI—EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN INGLATERRA 257
89. La «Utopía» del canciller 257
90. Smith, Hooker y Buchanam 259
91. Jacobo I y la teorización del derecho divino de los reyes. 262

CAP. XXXII.—LA ACTITUD DEL PONTIFICADO 265
92. La reelaboración del curialismo: Trento y la Compañía de Jesús 265
93. El cardenal Belarmino: sus controversias; el «De officio principis». Belarmino y Suárez 267

Páginas

CAP. XXXIII.—LA CIENCIA POLÍTICA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XVI 273
94. La producción literariopolítica 273
95. La tradición y las recepciones. Crítica y controversia ... 276
96. La escuela teológica: Vitoria y Suárez 279
97. Los problemas del Poder y la teorización de las formas concretas 282

LIBRO V

BARROCO E ILUSTRACIÓN

CAP. XXXIV.—LA CULTURA POLÍTICA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII 289
98. La época 289
99. Nación y autoridad. La teoría del despotismo ilustrado ... 293
100. Del iluminismo al racionalismo 296

CAP. XXXV.—LA EXALTACIÓN DEL PODER 300
101. La proyección exterior de la soberanía 300
102. La justificación del Estado autoritario 302
103. La teoría del fin y de los límites 304

CAP. XXXVI.—LA OPOSICIÓN PARLAMENTARIA Y LA REVOLUCIÓN INGLESA DE 1688 306
104. Sentido y doctrina de este movimiento 306
105. Locke: su puesto en la historia del Parlamento político. 309

CAP. XXXVII.—ABSOLUTISMO E ILUSTRACIÓN 313
106. Luis XIV de Francia y el arte político. La construcción teórica: Richelieu, Bossuet, Saint-Simon 213
107. Federico II de Prusia, o el rey filósofo 318
108. José II de Austria y Pedro Leopoldo de Toscana 320

CAP. XXXVIII.—EL PENSAMIENTO POLÍTICO ILUSTRADO 322
109. La línea germánica: de Altusio a Wolf 322
110. La línea latina: la filosofía francesa y la italiana. Catolicismo e Ilustración 323

CAP. XXXIX. LA POLÍTICA ESPAÑOLA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII 330
111. Caracteres de la literatura política 330
112. Ética y emblemática 333
113. El príncipe, el pueblo y el Estado 339
114. Los consejeros del Despotismo 343

Páginas

LIBRO VI

REVOLUCION Y LIBERALISMO

CAP. XL.—LÍNEAS GENERALES DE LA POLÍTICA EN EL SIGLO XIX 347

115. El ambiente de lucha y la raíz doctrinal 347
116. Los problemas de organización 351
117. La presencia de América 354

CAP. XLI.—LA REVOLUCIÓN AMERICANA 356

118. La formación de los Estados Unidos del norte de América 356
119. Principios, figuras y tendencias de este movimiento ... 358

CAP. XLII.—LA REVOLUCIÓN FRANCESA 363

120. Reformismo y declaraciones de derechos 363
121. La génesis filosófica 367
122. La expansión de la Revolución: el sistema napoleónico. 370

CAP. XLIII.—LOS MOVIMIENTOS CONTRARREVOLUCIONARIOS 373

123. Repercusión ideológica de la Santa Alianza 373
124. Las reservas del pensamiento francés 375
125. Líneas tradicionales en Italia y en Prusia 377
126. Las doctrinas conservadoras en Inglaterra y en Norteamérica 379

CAP. XLIV.—LA FILOSOFÍA DE LA RESTAURACIÓN 381

127. El idealismo en Alemania y en Inglaterra 381
128. El romanticismo político 385
129. El utilitarismo: Bentham 286

CAP. XLV.—EL SISTEMA CONSTITUCIONAL 389

130. La legalización del Poder y la teoría de la Constitución en Francia 389
131. La expansión del sistema constitucional: referencia a los caracteres que adopta en los distintos países 391

CAP. XLVI.—EL ESTADO LIBERAL EN EUROPA 396

132. Liberalismo y democracia 396
133. Nacionalismo y clasismo 398
134. La ordenación del «Estado de derecho» 401
135. La técnica y la crisis 403

CAP. XLVII.—EL MUNDO POLÍTICO SUDAMERICANO 405

136. La emancipación de la América hispánica 405
137. Bolívar, el emancipador 408
138. Los doctrinarios y los políticos: el pensamiento argentino 410
139. Ideas y formas de la ordenación política sudamericana y filipina 414

Páginas

CAP. XLVIII.—EL PENSAMIENTO CATÓLICO Y LA POLÍTICA LIBERAL ... 419
140. El «catolicismo social»: la obra de Ketteler 419
141. La doctrina pontificia sobre el liberalismo 422
142. El Código de Malinas 423

CAP. XLIX.—LA POLÍTICA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XIX 426
143. El mundo histórico y el orden jurídico. Doctrinas y Constituciones 426
144. La Ilustración y el Liberalismo: Ramón de Salas 429
145. La Contrarrevolución: Balmes y Donoso 431

LIBRO VII

LA CRISIS DEL ESTADO LIBERAL

CAP. L.—LAS TENTATIVAS DE REORDENACIÓN POLÍTICA 437
146. Los inconvenientes advertidos 437
147. El sindicalismo 439
148. El movimiento socialista 440
149. Las formas estatales totalitarias 442
150. El problema del hombre 445

REPERTORIOS ALFABÉTICOS:
1. De personas citadas *(Index nominum)* 449
2. De conceptos *(Index rerum)* 465

PRIMERA PARTE

ANTIGÜEDAD Y EDAD MEDIA

LIBRO PRIMERO

LA CULTURA GRECORROMANA

CAPITULO PRIMERO

EL ORDEN POLITICO GRIEGO: SU ESTRUCTURA Y SUS IDEALES

1. MORAL Y CULTURA

El estudio de los fenómenos políticos exige siempre un mundo donde sean posibles la discusión y la investigación. Por la ausencia de estos elementos en Oriente, faltan allí actividades intelectuales en el ámbito de la Ciencia política. Es excepción la India, que permitió este estudio. Mas de él sólo surgieron conceptos hechos lección de apotegmas y fábulas, como los recoge el *Calila e Dimna*. Cuando se desarrolló el individualismo y se sintió la inquietud por mejorar o reformar, pudo ir cobrando cuerpo la especulación política. Por eso Grecia es madre suya, porque en su ambiente fué posible la actividad del hombre que se sentía responsable de la vida común.

Sin afán exhaustivo recordaremos algunas de sus figuras: entre los filósofos, el sofista Pitágoras de Abdera, el socrático Critón de Atenas, los cínicos Antístenes, Diógenes, Enoneo; los académicos Espeusipo, Jenócrates y Heráclito; los peripatéticos Teofrasto de Ereso, Demetrio de Falera, Dicearco de Mesana, Estratón, Anaxarco... Estoicos como Zenón, Cleantes, Herilo, Perseo, Crisipo, Esfero, Diógenes, Musonio; epicúreos como Metrodoro, etc. Por sus escritos políticos son notables Hipodamo de Mileto, Faleas de Calcedonia, Jenofonte de Atenas, Isócrates, Anaxágoras, Eufanto de Olinto, Teodoro de Gadara, Polibio de Megalópolis, Marcelo de Pérgamo, Dión de Prusa, Oribasio, Sinesio, Victorino... Además de los grandes maestros Sócrates, Platón y Aristóteles.

¿Qué cultura puede presentar una floración semejante? La discusión sobre el origen autóctono de la filosofía griega queda superada ante estos hechos. Las tesis orientalistas pueden suponerse también incorporadas por la aceptación griega de las versiones que divulgaron los sacerdotes egipcios al servicio de su vanidad nacional, insertas luego en el ambiente de las escuelas de Alejandría y en los escritos de la más antigua Patrística. Según Eusebio de Cesárea, un viajero desconocido de la India habría comunicado sus doctrinas a Sócrates; mas la cronología de los sistemas indios hace suspender todo juicio sobre

esta influencia, que ha debido de ser recíproca a partir de la expedición de Alejandro.

Ya fué mucho advertir la presencia del Orden, entendido de manera un poco indiferente, como Derecho y como Ley, sin una matización pormenorizadora, aunque en contacto con el hecho humano. De ahí la importancia de la educación, esa *paideia* ligada al entrenamiento gimnástico y didascálico, reconocido por Pitágoras, que expresa la sumisión de la Pedagogía a la Política.

El ambiente de Grecia fué apropiado para el desarrollo de la obra intelectual. El hombre es concebido, naturalmente, como ser social, y la *polis* como entidad en la que todos participan. Mientras las masas eran atraídas por el teatro, el sofismo—que Gomperz califica como uno de los fenómenos más interesantes de la cultura helénica—preparaba a ciertos grupos para la carrera política. Pudo significar así, frente a la tradición, un camino para nuevas especulaciones, que tuvieron apoyo en la idea de ciencia, que, arrancando de Pitágoras, sobre un esquema de números, simetrías y armonías, giró en torno al término principio.

La moral helénica es la propia del hombre considerado como ser libre; moral de señor, en la que vale más la música que el trabajo. Piénsese en la significación de los juegos de la libertad, aquellos *eleuteria*, establecidos en Platea a instancia de Arístides. Se ha exaltado la tendencia que muestra el griego hacia soluciones de mesura y armonía: en arte, hacia el *canon;* en filosofía, hacia el *cosmos*. En política se prefirió un sistema de pequeñas ciudades, en las que todos los moradores se conocen; hasta el punto de que Platón pensaba en una *polis* de *numerus clausus*, con cinco mil habitantes. La visión de la ciudad como cuerpo, e incluso su parentesco y comunicación con los dioses, constituye antecedente del *corpus misticum* paulino. El organismo social o *logos* se liga al *nomos* u orden. Acaso Séneca es quien mejor nos pinta esta antigua concepción: *Membra sumus corpori magni*. La misma idea está acogida por Cicerón, por Tácito y por Suetonio, y en San Ambrosio y en San Agustín.

La imagen del orden establecido preside la estructura política. Cualquier violación del orden, y en forma típica la guerra, se antoja frente al *nomos*. El conflicto entre fuerza y derecho revela el valor de esta doctrina. En la época de Demóstenes se puede aún señalar como problema no resuelto, al menos por lo que se advierte según ciertos fragmentos del drama del tirano Dionisio, calificados por Jaeger como anticipio de maquiavelismo. La tradición antitiránica muestra su vigencia en los ejemplos de Teognides, que admite la muerte del tirano, y especialmente en Armodio, celebrado por los atenienses por la canción que Weil ha llamado «la *Marsellesa* antigua».

La conciencia de que el hombre griego es capaz de ordenar un mundo virtuoso está clara en Isócrates. Como en otros lugares se crían frutos o árboles o animales, propios de cada país y superiores a los de otras tierras, la nuestra—dice—puede producir y criar hombres, no sólo muy ingeniosos para las artes y los oficios, sino muy excelentes también en la fortaleza y en la virtud. Lo que sucede—con-

fiesa—es que las cosas han ido mal porque nos hemos abandonado al desorden. La culpa es de los hombres y no de Grecia. Bien de admirar parece—se testimonia en otra parte—que una ciudad que tiene tan malos consejeros pueda llegar a mejorar su condición. Importa, pues, buscar para los públicos negocios aquellos mismos de quienes querríamos valernos para nuestros propios asuntos. El orden político comprende, en efecto, según nota Platón, la institución de las magistraturas y las leyes que las rigen; hacen falta buenas leyes, pero también magistrados idóneos. A la autonomía se unen la eleuteria y la autarquía, para fijar en su clasicismo el contorno de la *polis*.

A. BECCARI: *Sulla storia delle dottrine politiche nella Grecia antica*, Palermo, 1934. *La fondazione delle idee politiche in Grecia*, Nápoles, 1935.—OSCAR BECKER: *Griechische Philosophie*, Bonn, 1941.—ETTORE BIGNONE: *Studi sul pensiero antico*, Nápoles, 1938.—E. BRODERO: *Protagora*, Bari, 1914.—JOHN BURNET: *Early Greek Philosophy*, trad. esp. *La aurora del pensamiento griego*, Méjico, 1944.—B. CELADA: *La filosofía antes de los griegos*, «Sefarad», 3, 1943.—A. CROISET: *Les démocraties antiques*, trad. esp., Madrid, 1911.—G. FRAILE: *Sobre el origen de la filosofía griega*, «Ciencia Tomista», 65, 1943. H. GOMPERZ: *Sophistik und Rethorik*, Berlín, 1912.—F. GUIGLIERMINO: *La concezione politica di Tucidine nella redazione definitiva della sua storia*, «Arch. di St. della Filos.», 2, 1933.—H. HEMARDINQUIER: *La Cyropedie*, París.—H. HENKEL: *Studien zu einer Geschichte der griechische Lehre von Staat*, «Philologus», 9, 1854.—W. JAEGER: *Paideia*, Berlín, 1936, trad. esp., Méjico, 1942.—E. KORNEMANN: *Vom antiken Staat*, Breslau, 1927.—A. MENZEL: *Kalikles*, Viena, 1932.—S. MONTERO: *El individualismo político en el pensamiento griego*, «Cisneros», 1946.—L. MYRES: *The political ideas of the Greeks*, Nueva York, 1929.—L. ROBIN: *La morale antique*. París, 1938. *La pensée grecque*, París, s. a.—ISIDORO RODRÍGUEZ: *Contribución filológica a la doctrina del cuerpo místico en San Pablo*, «Verdad y Vida», I, 1943.—P. ROTTA: *Storia della filosofia greca e romana*, Milán, 1942.—A. ZELLER: *Die Philosophie der Griechen*, 1909. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, 1929.

2. LA «POLIS»; SU TIPOLOGÍA: ATENAS Y ESPARTA

La filosofía helénica inaugura un proceso de estudio lógico cerca de las razones de la vida política, proceso que se concretó en el esfuerzo por establecer cuál fuera la mejor forma. La preocupación es tan viva, que aparece en Píndaro y en Herodoto, siquiera sea rudimentariamente.

Para fijar la estirpe y los tipos de esta construcción hay que partir del concepto de *politeia*. Se ha dicho que era semejante al de *res publica*, mas en todo caso corresponde a la *polis* como el alma al hombre, según la hermosa imagen isocrática. Los atenienses, dando un ejemplo, tenían su *politeia;* la *polis* eran ellos mismos, y con ellos y por ellos existía y subsistía; no así la *politeia*, que podía serles cambiada.

La tradición recogida por Homero y por Hesíodo habla de una monarquía patriarcal y teocrática. Hacia el siglo VII a. de Jesucristo hubo numerosas oligarquías, cuya decadencia facilitó la instalación de regímenes tiránicos (siglos VI a IV). Los tiranos, mantenidos por el único apoyo de tropas mercenarias, caen, al fin, y vuelven la lucha antigua y la controversia. Mas ésta se hace ya girando en torno a determinadas constituciones objeto de *admiratio*.

La versión de las tiranías helénicas está dada por los casos con-

cretos de que se ha conservado noticia. De Dionisio I tenemos el testimonio de Tomaios; Periandro de Corinto es calificado como tirano por Platón; se sabe también de Pisístrato en Atenas y de Cipselo en Corinto. A Pisístrato se le sitúa sobre tres elementos clasificadores: la ayuda extranjera, la ganancia personal y la presión tributaria. A Periandro, por aplicación de una argumentación moral, visto el destierro de los buenos y el ataque a la propiedad de los súbditos. Habrá que valorar en cada caso la actitud de la fuente que transmite la noticia, pues, por ejemplo, en el juicio de Jenofonte sobre Dionisio parece que ha de considerarse el interés de conseguir un puesto en Siracusa, como el que Esquines tuvo.

Las líneas de las constituciones consideradas típicas—Esparta y Atenas—ofrecen mayor claridad. Licurgo y Solón han sido sus símbolos. Vive en los dos un ideal político oligárquico, que da base a una evolución que se tipifica en torno a la guerra del Peloponeso.

En ese momento (432 a. de J. C.) Atenas ve su poder en la *ecclesia* o asamblea general y de mano de generales y arcontes. Quinientos ciudadanos elegidos por sorteo completan la organización, sobre la que destacan los estrategas, diez generales designados por la asamblea y adscritos a funciones militares y diplomáticas. Por bajo de esta estructura, la base social está determinada por el núcleo de los ciudadanos, poseedores del poder político. De entre ellos, los grupos distinguidos o aristocráticos poseen el gobierno en forma efectiva durante un largo período. La reforma de Solón viene a establecer el predominio timocrático. Surgen una nueva tiranía, derrocada en 510, y los gobiernos de Clístenes y de Pericles.

Los oradores dan muchos datos sobre la organización ateniense. De Lisias y de Demóstenes se deduce la constitución democrática de Atenas a mediados del siglo v a. de J. C. Con las reformas de Efialtes y de Pericles se advierten como órganos fundamentales la Asamblea, el Senado de los Quinientos y los Magistrados. El principal papel político correspondía a los oradores, sobre todo cuando se era orador y militar. La institución típica fué el Areópago, que por una doble consagración religiosa y política era el primero de los grandes Consejos y gozaba de independencia absoluta. Por encima de las leyes vigilaba el funcionamiento de las instituciones. Tan pronto como hablaba era obedecido sin examen ni discusión. Solón trató de dar con él una garantía de estabilidad y permanencia a su obra. Mas no puede decirse que sea creación soloniana, sino resultado de una feliz conjugación de los vínculos patrióticos y religiosos. Toda la legislación de Solón resulta, en efecto, afortunada como transacción inteligente entre el pasado y el porvenir. El pueblo tenía aquellos dos poderes que Aristóteles juzgaba indispensable: designar a los magistrados y pedir las cuentas. Previa a la designación estaba la *dokimasia*, información de los aspirantes. La ley quedaba defendida por los *nomofilacos*, aunque esta institución, establecida por Efialtes, tuvo acaso breve duración, pues no la testimonian los oradores ni Jenofonte.

Platón ofrece una visión de la constitución ateniense destacando la importancia del Senado de los Quinientos, al que se sometía el go-

bierno. En tal consejo participaban los ciudadanos y ciertos colegios de funcionarios. Los altos puestos eran designados por elección; los bajos, por nombramiento. La elección indirecta era utilizada para la designación de los diez generales en cuyas manos se concentraba el mando administrativo. De este modo la orientación política quedaba marcada de manera general, aunque la mayoría de los estrategas fuesen simples figurantes. Tucídides cuenta que la democracia griega era en realidad el gobierno de un hombre solo. Así fué, en efecto, en el momento de Pericles; mas el *demos* que Platón conoce en sus últimos cincuenta años era ajeno a todo caudillo y daba la prueba de que no entendía de regir ni de hacerse regir.

Desde la época de Solón, Atenas se ofrece como campo de lucha entre dos grupos de familias, de un modo que Wilamowitz ha comparado con las ciudades italianas de la baja Edad Media. Estas familias tenían posesiones en Asia que servían para alimentar el comercio y la navegación. La aristocracia de las fundaciones coloniales fué así la clase dominante. Precisamente porque las poblaciones tenían masas restringidas, este dominio se acentuaba claramente. Y se enfrentaba con la tradición del régimen homérico, que era un sistema con predominio de la aristocracia de sangre.

Esparta ofrece una curiosa mezcla de formas constitucionales. Platón admira la moderación que impone la doble realeza. Esta es su más ejemplar caracterización en cuanto a la estructura. Por lo demás, estaba organizada con un sistema de consejo, asamblea y magistratura: la *gerusia* o consejo de los veintiocho, ancianos e inamovibles; la asamblea popular o *apella*, que no votaba, sino que aclamaba, y que estaba constituída por los ciudadanos de la capital, excluyendo a los de otras ciudades de Lacedemonia, y los *eforos*, acaso sacerdotes en su origen, que adquieren poderes como lugartenientes de los reyes. Mas lo fundamental es la base social. Jenofonte, en el tratado que se le atribuye sobre la constitución lacedemónica, nos da una antigua referencia detallada de Esparta. Los espartanos eran soldados durante toda su vida; y el ejército, parte fundamental de sus instituciones. La educación tenía excepcional importancia. Los niños abandonaban la casa paterna para ser sometidos a una educación preparatoria del servicio militar. Así creció el sentido de la disciplina y pudieron considerarse normales los hechos heroicos. La organización política es militar y, como militar, jerarquizada. Encuéntrase allí una rígida clasificación del pueblo, tan vigorosa, que permanece a través de los siglos. Se establece una base aristocrática. Las más extensas capas de la población son excluídas de la vida política. La clase superior, con plenitud de derechos, está formada por los descendientes de los conquistadores dóricos, que asumen la milicia en la juventud y el mando político en la ancianidad. A esta alta clase le son sometidas otras dos: los siervos ligados a la gleba *(ilotas)* y los menestrales, dedicados a la industria y el comercio *(periecos)*. Los primeros carecían de toda tutela jurídica; los *periecos* poseían derechos civiles, pero no participaban en la política.

El prestigio de Esparta se nos ofrece ligado al de Licurgo. Acaso haya que resignarse a ver en él solamente un símbolo y un nombre.

De cualquier forma, los teorizantes griegos comprendieron su significación. Al plantearse con más vigor el contraste Esparta-Atenas en el siglo v, se pensó que el legislador antiguo había querido oponerse a las corrientes de otras ciudades, unificándose y calificándose la idea de la ley de Delfos, incluso en la forma que aparece en Tirteo y en Plutarco. La estabilidad del sistema hizo pensar a los griegos que la ley espartana era inmutable, lo que, si ha servido para exaltar su presencia, no nos ha dado aportación alguna sobre las formas de crecimiento del orden político lacedemónico. También se subrayó el carácter democrático, porque dentro del régimen señalado en la elección de magistrados y en los demás negocios y ejercicios, «vemos que en ellos tiene más lugar la igualdad—dice Isócrates—que entre los demás».

Los socráticos admiran a Esparta. Platón, Jenofonte y Antístenes ven aquel pueblo con energías más vivas, menos gastadas que las de Atenas. Y toman muchos elementos del sistema espartano. Jenofonte trata de darle valor. La acogida que su *admiratio* encuentra en Roma tiene el testimonio de Adriano el Emperador, que dió a Esparta la representación anfictiónica que había tenido la antigua Delfos. Y aún en la época de Caracalla la huella tradicional pervive en aquellos batallones de Laconia que luchan contra los partos.

Isócrates reconoce y proclama su admiración. Termina su *Aeropagítica* advirtiendo que no cabe esperar mejora alguna si se sigue gobernando como se hace; hay que volver al antiguo gobierno y comparar otros regímenes. Que entre éstos Esparta está delante lo deja ver la quinta Suasoria: lo que nos importa—dice—es aborrecer y detestar todo mando y potestad tiránicas «e imitar y proponernos por dechado la autoridad de los reyes de los lacedemonios».

Yámblico nos da en la *Protréptica* un texto que revela esa misma tendencia griega a imitar a Esparta: «Así como no es buen arquitecto quien no toma sus instrumentos de medida o utensilios propios, sino que deduce su manera de construir sólo de otras construcciones, así no es probablemente legislador bueno y perfecto el que para dar leyes o guiar su política toma como modelo de su imitación otras acciones o constituciones humanas, como las de los espartanos o de los cretenses o cualesquiera otras.»

R. BULTMANN: *Polis und Hades in der Antigone des Sophokles*, «Theol. Aufsaetze f. K. Barth», 1936.—GEORG BUSOLT: *Griechiche Staatskunde*, Munich, 1920.—A. CALDERINI: *Suffragium e sortitio nella politica greca*, Milán, 1947.—EHRENBERG: *Der griechische und der hellenistische Staat*, 1932.—H. FRANCOTTE: *La polis grecque*, Paderborn, 1907.—G. GLOTZ: *La cité grecque*, París, 1928.—B. E. HAMMOND: *The political institutions of the ancient Greeks*, Londres, 1895.—HANS JOHN: *Vom Werden des spartanischen Staatsgedankens*, Breslau, 1939.—J. KAERST: *Studien zur Entwicklung und theoretische Begruendung der Monarchie im Altertum*, Munich, 1898.—KAHRSTEDT: *Griechische Staatsrecht*, 1922.—THEODOR MEIER: *Das Wesen der spartanische Staatsordung*, Leipzig, 1939.—ADOLF MENZEL: *Beitrage zur Geschichte der Staatslehre*, «Sitzungsber. Wiener Akad», 210, Viena, 1929.—F. OLLIER: *Le mirage spartiate*, París, 1933. G. PERROT: *Essan sur le droit public d'Athènes*, París, s. a.—POHLENZ: *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, Leipzig, 1923.—E. v. D. ROBINSON: *The division of governamental Power in ancient Greece*, «Pol. Sc. Quart.», 18, 1903.—J. L. ROMERO: *El Estado y las facciones en la antigüedad*, Buenos Aires, 1938.— P. ROUSSEL: *Sparte*, París, 1939.—E. RUPPRECHT: *Die Schrift vom Staate der Athener*, Leipzig, 1939.—THALHEIM:

Die drakontische Verfassung. «Hermes», 29, 1894.—A. TOVAR: *Antígona o el tirano* «Escorial», 1943.—U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF: *Staat und Gesellschaft der Griechen*, Leipzig, 1923.—A. E. ZIMMER: *The Greek Commonwealth*, Oxford, 1931.

3. LA ELOCUENCIA POLÍTICA: DEMÓSTENES, PERICLES, ISÓCRATES E HIPÉRIDES

La oratoria, fundamental para la marcha de la política griega, pasa por dos grandes momentos: el de Pericles, que va desde las guerras médicas al fin de la del Peloponeso, y el de la lucha contra Macedonia. Entre los dos están Demóstenes e Hipérides, educados en un ambiente patriótico.

Generalmente, el orador griego es conciso y sobrio, como que habla ante la clepsidra; mas su producción es abundante. De Lisias se señalaron antiguamente más de cuatrocientos discursos.

Demóstenes, hecho símbolo de la política helénica durante el siglo XVIII, consiguió popularidad e idealización semejantes a la de Esparta. Solamente la historiografía alemana del XIX ha puesto en claro las figuras de Filipo y de Alejandro. Hasta ese momento puede decirse que Demóstenes ejerce un dominio impar. Y, sin embargo, significa la decadencia de la forma vital histórica del orden político griego en su época clásica, es decir, de la *polis*. En sus días la disolución de aquélla en el Imperio mundial y en el cosmopolitismo se presentaba como necesidad ineludible. Pero esto es lo que nosotros vemos con perspectiva de investigadores; sus contemporáneos no lo podían advertir. En todo caso, la vida y la acción de Demóstenes aparecen como un aspecto fundamental de esta terrible crisis, de la que otro aspecto se ofrece en el intento platoniano de renovación. Platón y Demóstenes son elementos de vivísima significación teleológica.

¿Qué preparación tenía el gran tribuno? ¿Representa una realización del tipo tradicional helénico o simplemente un resultado de aplicación de tesis docentes determinadas? Según lo que hasta ahora se sabe, no puede decirse que Demóstenes estudiase algo como lo que llamamos Derecho. En la Atenas del siglo IV todavía no existía una ciencia jurídica, solamente iniciada por Teofrasto, discípulo de Aristóteles. Se tiene noticia de que el logógrafo Isaios le enseñó retórica; pero lo más probable es que la preparación de Demóstenes fuera la propia de un autodidacto. Sus Discursos se nos ofrecen como fuente de un proceso interno de desarrollo de su propio pensar. Está más ligado a la realidad que a la doctrina. Vive plenamente al término de la guerra entre Esparta y Atenas; hay entonces un cierto renacimiento, y en él es típica la III Filípica, verdadero llamamiento a toda la Grecia, expuesto de ciudad en ciudad con talento de organizador. En esa unidad que pide hay mucho de social, concepto que se completa claramente en la IV, cuando asegura que se perderá la próxima guerra si se considera tarea de una sola clase, sea de los ricos o de los pobres. Hay que superar ese contraste—viene a decir—sobre la línea de la tradición griega.

La guerra llegó y en ella estuvo Demóstenes. Las armas decidieron en contra de la política y en contra de Demóstenes. Si sus antiguos enemigos Esquines y Foción le afearon no haber muerto en Queronea, la verdad es que luchó como soldado cumpliendo el deber de su fanático patriotismo. Así hubo de verle Plutarco cuando nos lo presenta como hombre que se hizo por esfuerzo de su misma voluntad y como político de línea tan recta que por no variar expuso su vida.

Otra gran figura es la de Pericles, alma de Atenas—según frase de Glotz—cuando Atenas era el alma de Grecia. Nacido en el siglo v a. de Jesucristo, de noble familia, empieza a actuar tras la caída de Temístocles, frente a Cimón, político de aquella hora, y contra las tendencias reaccionarias. Trató de envolverle en un proceso por corrupción; mas era—frente a Demóstenes—hombre que se acomodaba pronto a los cambios políticos. Probablemente trató de suceder al demagogo Efialtes, que había extendido la igualdad de derechos a los grupos que carecían de propiedad fundiaria. La doctrina de Demóstenes es la de un imperialismo pacífico: llevar a la paz la movilización de la guerra; el pueblo que combate debe participar en la política.

La situación histórica se presentaba realmente accesible. Habían transcurrido cinco años de sangrienta lucha entre los atenienses y los dorios, que, en Megara, Corinto y la isla Egina, establecieron su rivalidad en los mares; había caído una vigésima parte de la población viril. Y llegaba, bien luego, otra catastrófica expedición: la de Egipto. Ese es el momento de la crisis, que Pericles supera. Allí se probó que era algo más que un demagogo creador de espléndidas oraciones, calificándose como político. En fin, tras la victoria de Chipre muere su único adversario: Cimón.

La obra fundamental de Pericles es su Discurso fúnebre en homenaje a los atenienses muertos en la primera Campaña del Peloponeso. El texto nos ha sido conservado por Tucídides y contiene su concepción ideal del orden político. Sus dos elementos son la tradición y la democracia. La primera se sirve, «porque es justo y conveniente dar honra a la memoria de aquellos que primeramente habitaron esta región, y sucesivamente de mano en mano, por su virtud y esfuerzo, nos la dejaron y entregaron libre...» En cuanto a la segunda, de ella nos da una espléndida definición: «Nuestro gobierno—dice—se llama democracia, porque la administración de la república no pertenece ni está en pocos, sino en muchos. Por razón de lo cual cada uno de nosotros, de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, está tan obligado a procurar el bien y honra de la ciudad como los otros. Y no será nombrado al cargo, ni honrado ni acatado por su linaje ni solar, sino tan solamente por su virtud y bondad.»

Este discurso, considerado como el punto más alto de la vida de Pericles, tuvo una gran repercusión. Influye en Anaxágoras, que lo oyó y da testimonio de la impresión que le produjo, en forma semejante a la de los diálogos socráticos en Platón. El propio Platón lo recuerda. Discútese sobre él en el *Georgias*. Sócrates pregunta allí si Pericles mejoró o no a los atenienses. La discusión es viva. Sócrates cuenta haber oído decir que los hizo perezosos, cobardes, charlatanes e in-

teresados. Calicles interviene: «Esto lo has oído decir—corta—a los que laconizan; a los enemigos del gobierno de Atenas.» Sócrates toma entonces la palabra para definir: «Sé directamente que Pericles adquirió al principio gran renombre y que aun siendo entonces peores los atenienses nada intentaron contra él; luego, cuando por su obra se tornaron virtuosos, le acusaron de peculado y faltó poco para que no le condenasen a muerte.»

También Tucídides señala la vigencia de la polémica. Nota de aristocrático su gobierno, diciendo que, aunque en las palabras era democrático, en la realidad fué mando de uno solo, consiguiendo tal poder con la multitud que quitó el del gran Consejo o Areópago.

Mas Tucídides es un caso ejemplar que merece consideración detenida por su calidad de historiador político y por su afán de conocer la verdad buscando para conseguirla el testimonio de unos y de otros. Su juicio sobre Pericles refleja una alta conciencia histórica, por cuanto pinta los hechos en un simple juego de intereses y como resultado de las inclinaciones humanas. Y así se puede considerar como elogio de Pericles la afirmación tucidiniana de que por no haber obtenido el poder por medios inconvenientes no tenía por qué atender al halago del pueblo. Señala asimismo que Pericles poseía la autoridad en virtud de la consideración en que se le tenía, elemento valioso para juzgar ya en este ejemplo lo que significa el prestigio en la política.

El pueblo ateniense tenía en gran estima a los políticos. Isócrates advierte que lo que más se admiraba y celebraba era al hombre capaz de gobernar bien la república y de mandar el ejército. El mismo ofrece elementos para juzgar desde la producción oratoria el mundo político de su época. Discípulo de Gorgias, vive en los siglos del esplendor griego y ve la iniciación de la decadencia. Muerto dos años después de la batalla de Queronea, acaso no tuvo conciencia del porvenir. Sus Discursos son consejos a los gobernantes, al tirano Dionisio, a Filipo de Macedonia... Lo hace—dice—porque en cuanto a pensar bien y a dirigir con acierto no tiene inconveniente en contarse entre los primeros.

En este sentido, tan gran orador es un enemigo de la oratoria. La retórica es concebida como medio y no como fin. Hay que ver el valor de lo que se dice. No ser como Jason, que consiguió la mayor fama no por lo que hizo, sino por lo que dijo. Anunció el paso al Asia, y justamente poder hacer esto es lo que da categoría a Filipo.

Llena a Isócrates una preocupación semejante a la de los humanistas del siglo XVI frente al avance turco. Quiere la unidad de los griegos contra los persas. Recuerda la retirada de los Diez mil y la huída de los focenses, que pasaron a Marsella para alejarse del despotismo del Gran Rey. Persia había sido la obsesión griega, y hasta Pericles en su mejor tiempo—según Plutarco—hizo construir el Odeón a semejanza del palacio del Persa. La oración isocrática a Filipo está toda ella impregnada de esta atención hacia la política exterior. Vive allí la idea de una empresa común contra los bárbaros capaz de unir a los concordantes; a todos los griegos que, con Filipo, pueden emprender la ofensiva contra el Asia. Abandona la ilusión de la talasocracia y tor-

na a la línea tradicional de la *polis*. «Porque yo soy de sentir—escribe en la quinta Suasoria—que nosotros viviremos con mayor conveniencia en nuestra ciudad, seremos más arreglados y en todo prosperaremos si dejamos de aspirar al imperio de la mar.» Su *Areopagítica* o cuarta Suasoria, elogiada por Dionisio de Halicarnaso, propone el restablecimiento de la forma de gobierno introducida por Solón y Clístenes. Para Isócrates es clara la primacía del elemento más típicamente político: la felicidad de los hombres. Esta—dice—no es prenda y posesión de los que están cercados de grandes y vistosas murallas, ni de los que juntan y encierran muchas gentes en un mismo lugar, sino de aquellos que gobiernan sus estados con más acierto y mayor prudencia. Que el gobierno de la ciudad—insiste—es como el alma al cuerpo.

En ese gobierno lo que importa ante todo es la ley. Hay que gobernar la *polis* por leyes y no por *epiqueyas* o arbitrios moderadores. Y tras la ley, la educación. La vigilancia de la educación de los ciudadanos constituye tarea política, no sólo durante la mocedad, sino en la adolescencia y la madurez. Isócrates la encomendaba al Consejo del Areópago. Así, lo que conviene es la virtud, y las costumbres antes que las órdenes de mando, que cuanto menos sean será mejor, pues la muchedumbre de las leyes es indicio seguro de ciudad mal gobernada.

Hipérides pertenecía a la generación de Licurgo, de Esquines y de Demóstenes. Nació en el famoso demos de Colito, en Atenas, que predisponía particularmente para la elocuencia, pues, según Tertuliano, allí los niños eran muy precoces en el hablar. Discípulo de Platón y de Isócrates, empieza preparando discursos para otros.

Entra en la vida política como orador y se califica con las medidas que propuso e hizo votar ante Queronea. Organizó así un verdadero levantamiento popular, llamando a los desterrados, libertando a los esclavos, avecindando a los extranjeros... Todo ello, haciendo imaginar una resistencia desesperada, acaso contribuyó a inclinar al enemigo hacia la negociación. Las medidas eran en gran parte ilegales. Para justificarse ante los que le atacaron en el proceso subsiguiente, hizo valer los peligros con que la ciudad se creyó amenazada, la emoción de la noticia de la derrota, el horror a la dominación extranjera... «No soy yo quien lo ha hecho—dijo—; es la batalla de Queronea.» La ley lo prohibía, pero las armas de los macedonios ocultaban el texto de la ley.

No hubo orador más infatigable frente al predominio del partido macedónico. Puso la palabra al servicio de la idea en aquella típica exaltación que sustituye la poesía por la oratoria, justamente en esos discursos de lamentaciones que Píndaro había llamado trenos. La palabra de Hipérides debió de ser maravillosa. Así se explica que sus enemigos, los verdugos de Antipáter, tomaran la venganza de mutilarle la lengua. Con ella murió el género; mas también la forma política que tenía como instrumento la oratoria: la democracia, teorizada por primera vez por Protágoras, y ahora pendiente de la transformación del concepto de la *polis*, que ya no es simplemente el *demos*, por lo menos desde la crisis que documenta Tucídides.

E. ABBOTS: *Pericles and the golden Age of Athens*, Nueva York, 1891.—CH. D. ADAM: *Demosthenes and his influence*, Londres, 1927.—HELMUT BERVÉ: *Perikles*, Leipzig, 1940. L. BRÉDIF: *Demóstenes y la elocuencia política en Grecia*, trad. esp., Buenos Aires, 1945. A. DELATTE: *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja, 1922.—T. S. DUNCAN: *Thucydines and the causes of the Peloponnesian War*, «Studien in honour of F. W. Shipley», Washington, 1942.—M. FERNÁNDEZ GALIANO: *Demóstenes*, Barcelona, 1947.—J. A. GIRARD: *La elocuencia ática*, trad. esp., Madrid, s. a.—H. GOMPEREZ: *Isokrates und die Sokratik*, «Wiener Studien», 27-28, 1905-1906.—J. GREGOR: *Pericles*, trad. esp., Barcelona, 1944.—W. JAEGER: *Demosthenes*, Berlín, 1939.—J. KESSLER: *Isokrates und die panhellenische Idee*, Paderborn, 1910.—E. KORNEMANN: *Gestalten und Reichen*, Leipzig, 1943.—G. LOMBARDO: *Cimone*, Roma, 1934.—G. MATTHIEU: *Les idées politiques d'Isocrate*, París, 1925.—G MÉANTIS: *Les adversaires de Pericles*, «Racc. di Studi in on. di F. Ramorinos»; Milán, s. a.—H. WEIL: *Les plaidoyers politiques de Demosthène* París, 1883.—R. ZAHN: *Die erste Periklesrede*, Leipzig, 1934.

CAPITULO II

PLATON, O LA SABIDURIA Y LA POLITICA

4. SÓCRATES Y SU AMBIENTE

En su hermoso cuadro *La Escuela de Atenas* pintó Rafael juntos a Platón y Aristóteles. Aquél, con los ojos hacia lo alto; éste, mirando a tierra. La expresión ofrece una circunstancia que impresiona: mientras Aristóteles busca la experiencia, Platón los principios. Hubo de ser así justamente porque obligaban a ello su ambiente y su filiación. De ahí que hablar de Platón exija hablar de Sócrates, y para situar a éste señalar el mundo de anarquía con que se encuentra.

Sócrates (469-399) nace en Atenas, de madre comadrona y padre escultor. No es indiferente esta estirpe. El mismo dice que su arte es una especie de *mayéutica*, es decir, de alumbramiento de la verdad. La verdad es el amor supremo de la vida socrática, honesta hasta la prueba final de la muerte. A esta vida ayuda la presencia del *daimon*, espíritu que le acompaña e influye.

Este servicio a la verdad le aleja de la ralea de la sofística. No es un sofista más, sino el mejor de los hombres que aplican su inteligencia al estudio de la verdad. Trabaja mediante un sistema inquisitivo: pregunta, más que enseña. Para Sócrates, el saber propio está probado en la propia ignorancia. Ese afán de preguntar, de inquirir, es, en fin de cuentas, la raíz de su proceso. Porque todo lo pregunta o inquiere, parece que de lo tradicional vaya dudando. Y como todo está vestido de ironía, no falta base para discernir el peligro que encierra frente a las mentalidades conservadoras.

No deja escritas sus doctrinas. Lo que sabemos de Sócrates viene por dos fuentes esenciales: Jenofonte y Platón. De ahí que se haya podido pensar en dos interpretaciones de su misma obra. Pero si se paran mientes en el hecho de que mientras Jenofonte recoge las doctrinas éticas. Platón se fija en la dialéctica y en la metafísica, la versión doble puede enfocarse como complementaria. Fin de la filosofía socrática no es el saber, sino la educación. La recta ciencia no constituye contenido de la filosofía, sino condición de la moralidad. El fin del saber recto se cumple en el hombre por obra de la *areté* o virtud, que puede definirse como aquella disposición para la cual ha nacido.

De otro lado, importa considerar la sofística como antecedente y en relación con la obra socrática.

Originariamente, el sofista era un filósofo. Recuérdese la coincidencia de la raíz etimológica. Mas los sofistas iban desacreditando ese vínculo por el abuso de semejante enseñanza, que encuentra cauce muy favorable en un ambiente democrático de participación pública en

disputas y oraciones. Hablan con pretensión de persuadir, pero no tanto con deseo de enseñar la verdad. Hay vanidad y exceso en la oratoria, un fondo de escepticismo, técnica del arte de vencer en cualquier causa, en fin, sabiduría en apariencia. Protágoras y Gorgias declaran un escepticismo teórico que deja a salvo los fundamentos de la vida moral y social, mientras Hipías, Trasímaco y Calicles llevan este extremo a la práctica. El esfuerzo de la sofística no debe ser, sin embargo, atacado como inútil. Semejante dialéctica obligó a investigar con mayor profundidad las tesis impugnadas. En este sentido, los sofistas son acreedores del ambiente en que surgen Sócrates, Platón y Aristóteles.

Hay, además, algo de filosofía en la misma sofística. Junto al arte de decir bien o retórica, no falta una *paideia*, tendencia políticopedagógica. La diferencia fundamental entre filosofía y sofística consiste en la ausencia del conocimiento superior y supraterreno que caracteriza a la última. No ofrece tanto una *sophia* como una *doxa*, esto es, no hay allí ideas, como en Platón, ni estudios de esencias reales, como en Aristóteles, sino opiniones: «nombres que los hombres ponen a las cosas». Se va ya concibiendo así cuál iba a ser la posición de Sócrates ante la sofística. En su afán de mostrar el saber en la ignorancia, Sócrates llega a aceptar lecciones de los sofistas y aun les envía sus discípulos. Acudió al oír a Trasímaco, aun cuando para ello tuviera que aceptar dinero para pagar las lecciones. Ahora bien, el primer contacto hace surgir la ironía.

Tal es el desbarajuste intelectual y político, que su obsesión ha de ser la busca de normas, de reglas generales, de principios fundamentales. Contra el desorden pide una aristocracia de la inteligencia, y enlaza—y por eso mira también hacia lo alto—ética y política. Teóricamente se ha de contraponer a las doctrinas cínicas, que plantean la separación de política y filosofía, y postulan la abstención de los intelectuales en la vida pública.

Sócrates mantiene vínculos con el orden político vigente. Quiere ver al estudioso al servicio de su patria. Jenofonte recuerda que a uno que pretendía ser jefe de la caballería le explicó que el único sentido de esa pretensión estribaba en ser útil a la ciudad. Acaso por ello despreció las invitaciones que le hicieron en Macedonia, Larisa y Amonio, adonde le llamaron para ir a ensayar sus enseñanzas, según cuentan Diógenes Laercio, Arquelao, Euríloco y Escopas. Igualmente subraya hasta qué punto unía Sócrates en sus doctrinas la sabiduría a la política: «No son reyes los que tienen los cetros, ni los que han sido elegidos por la multitud, ni los que designa el azar o han llegado al trono por la fuerza o por la violencia, sino «aquellos que saben gobernar».

Hay así una ciencia de gobierno. El concepto de la política sobrepasa la idea de simple actividad. En el *Georgias*, de Platón, se pone en boca de Sócrates la afirmación de que la política es para el alma lo que la gimnasia y la medicina para el cuerpo; a éstas corresponden la legislación y la administración de justicia; materias en las que deben ser aconsejados y cultos los reyes y los políticos.

Su discusión con Aristipo es singularmente interesante a este res-

pecto. Aristipo es un abstencionista. (Ya es difícil gobernarse a sí mismo—viene a decir—; ¿para qué, pues, meterse a gobernar a los demás?) Sócrates se opone a tal tesis: para reformar el ambiente—asegura—hace falta que todo aquel que tenga sentido de la Moral intervenga en la Política. Así es el filósofo quien debe gobernar. Sócrates ve, sin embargo, como misión suya la de despertar en las gentes moralmente formadas el interés por la Política. Cuando le preguntan por qué no interviene directamente, contesta: ¿Cómo seré más útil: practicando la política yo solo o enseñando a muchos a que la practiquen bien?

Otro valioso aspecto de su doctrina es el que se enlaza con la crisis religiosa de su época. Como nota Tovar, Sócrates le da a Atenas un Platón en el cual viven aún y se subliman por última vez las realidades religiosas y tradicionales. En fin, en lo social, hay que tener en cuenta que la revolución económica y la devastación bélica habían producido una crisis a la que ahora se unen dos elementos espirituales no menos demoledores: la filosofía jónica y la sofística. Sócrates está por la tradición, pero con afán de explicarlo todo humana y racionalmente. Así se puede decir que con él entra en Grecia la Filosofía, situándose en zona de tránsito y echando a andar justamente por aquella vía que llevará a lo que será el intelecto europeo. Partió también de esa realidad que fué la creación de la primera forma política, ligándose a la ciudad, con simpatía por Esparta, pero ante la nueva democracia imperialista de Pericles.

Es característica de la época de Sócrates la constitución de la *polis* mediante el acceso de los ciudadanos a la vida pública, lo que conduce, como hemos advertido, al planteo de la retórica como arte de expresión en dicha intervención, mientras, por análogas presiones, el saber acoge el método dialógico. A la explicación sucede la conversación. La obra de Sócrates señala el momento culminante de la formación de ese ambiente. Ligados a él, Platón y Aristóteles sintetizan la autenticidad del pensamiento griego. Con significar todo esto Sócrates en su obra, vino su muerte en prueba de pruebas. Platón la relata en su diálogo *Fedón*, i. f. Moría—cuenta—con el efecto de la cicuta, helándose sus miembros. Al fin, se descubrió el rostro para decir a Critón que ofreciese un gallo a Esculapio, sacrificio al dios de la Medicina por haberle librado con la muerte de todos los males. Se estremece y fallece. «Ya sabes, Echecrato—escribe Platón tras describirlo—cuál fué el fin del hombre de quien hemos conocido en nuestro tiempo, y además el más sabio y el más justo de los hombres.» Lo que Sócrates era está en su prueba póstuma: su proceso y su muerte. Aunque la frase de Cicerón—«trajo a la tierra la filosofía del cielo»—se refiera a la investigación de la Naturaleza, bien puede haber inspirado a quienes sugirieron a Rafael su versión platoniana. Porque en ese magisterio de Sócrates está la clave de su doctrina y de su acción, su cuadro se la ofrece como una leyenda a la que Platón prestó el estilo.

La actitud de Sócrates fué juzgada peligrosa por sus contemporáneos. De ahí el fondo de la denuncia presentada por Mileto. Sócrates adopta una nueva posición ante la vida: no filosofa para vivir o para brillar sino cumpliendo un destino dictado por los oráculos. La

respuesta a la acusación es excesiva: ¿Qué conducta sería la mía—viene a decir—, si habiéndoos obedecido con peligro de muerte en las batallas de Potidea, Anfípolis y Delio, abandonase ahora mi puesto por miedo a esa misma muerte o a otra desgracia?... Si me propusierais la absolución a condición de abandonar este género de vida, os diría que antes obedeceré a Dios que a vosotros.

De otra parte, consideró que era indigno desobedecer la ley y quiso que se cumpliese la sentencia. Por eso su lección está principalmente enraizada a su conducta. Le faltaba el elemento deductivo para que su pensamiento se concretase. La igualdad y la justicia constituyen los fundamentos del Estado socrático. Platón lo supera al recoger, con la visión heracliana, las injerencias del sentido estético.

E. BARKER: *Greek Political Theory: Plato and his predecessors*, Londres, 1925.—A. COVOTTI: *I presocratici*, Nápoles, 1934.—E. ELORDUY: *Filosofía y vida en Sócrates y Aristóteles*, «Pensamiento», 2, 1946.—A. J. FESTUGIERE: *Sócrates*, trad. esp., Buenos Aires, 1943.—K. FRÉMONT: *The presocratic Philosophers*, Oxford, 1946.—R. KRAUS: *The private and public life of Socrates*, trad. esp., Buenos Aires, 1944.—H. MAIER: *Sokrates*, Tubinga, 1913.—A. MENZEL: *Untersuchungen zum Sokrates Prozesse*, «SB. Wiener Akad.», 1945.—L. ROBIN: *La pensée grecque*, París, 1923.—S. SCHWARZ: *Figuras del mundo antiguo*, trad. esp., Madrid, 1942.—A. TOVAR: *Vida de Sócrates*, Madrid, 1947. G. ZUCCANTE: *Socrate*, Turín, 1909.

5. FORMACIÓN Y TAREA DE PLATÓN

Platón (427-347), discípulo de Sócrates, pertenecía a una familia noble. Su nombre—Aristocles—es cambiado por el mote con que se conoce en la escuela, derivado de la figura física, ancha espalda o pecho dilatado. Tiene una gran vocación política. Intenta varias veces intervenir en el mando de la ciudad. Cuando abandona esta postura, cultiva los temas políticos. Es poeta, filósofo y viajero.

Su obra nos es conocida por sus discípulos. Con los apuntes de sus explicaciones, vienen los diálogos y las cartas. Los hay auténticos y dudosos, como es lógico, visto el problema de su transmisión. Lo que también ha de decirse es que no es argumento contra la autenticidad la distinta opinión, pues cambió varias veces de parecer corrigiendo su sistema.

La dialéctica platoniana tiene por fin la perfección y la posibilidad del conocer, estribando en el camino del conocer, que es dado por el discurso y por la intuición. Para Platón, la esencia de las ideas es la sustancia o unidad real de las mismas que ofrece, frente a nuestro conocer, una visión lógica. La relación entre las ideas y las cosas está vista comprendiendo a aquéllas como ejemplares de éstas.

Las ideas fundamentales son, para Platón, la del bien y la de la divinidad. El bien es el principio último; Dios, el primer motor, la primera causa, la necesidad del mundo; pero no hay una teología donde Dios aparezca como creador del mundo. La ética platoniana es la aplicación de las ideas a la vida del hombre. Es individual y social. La ética individual está calificada por la moralidad; su fin es la bienaventuranza, y su medio, la virtud. La ética social es ideal, ética del de-

ber ser, o real, condición concreta reglada, *nomoi*. De ahí derivan también las clases o estamentos. Sobre las cualidades del alma—racional, irascible y concupiscible—surgen como aplicación de tendencias los grupos intelectual, militar y laboral.

Un examen de la obra platoniana no presenta al filósofo obsesionado con el problema del ser, que arrancó de Parménides. Platón consigue descubrir las ideas. Para ver una cosa hace falta la idea; el saber *qué es* tal cosa; sin la idea de la cosa, ésta no es identificable. Así aprovecha las investigaciones anteriores sobre el ser y el no ser; esas cualidades que clasifican las cosas como blancas o no blancas, cuadradas o no cuadradas, hacen surgir las ideas como entes metafísicos que encierran el verdadero ser de las cosas. Las cosas *son* porque *participan en las ideas*.

En cuanto a la significación del pensamiento platoniano, éste representa un progreso en el planteo y resolución del problema crítico, en la mejora que hace del concepto socrático mediante la valoración de la idea, en el estudio de los problemas del ser y del pensar, de la materia y del espíritu, de Dios y del mundo, del orden físico y del orden moral. Hace del alma el centro de la filosofía, y se expresa en forma literaria tan perfecta, que su obra se estima tesoro del ingenio humano.

Vive en un ambiente distinto del socrático. Mientras su maestro conoce esencialmente el esplendor de Atenas, desde Salamina al Peloponeso, Platón se encuentra en el mundo de la derrota. Donde Sócrates ve un orden conservador, Platón señala la presencia de la crisis.

Su doctrina puede ser explicada en su mejor ámbito por el desarrollo de la de Sócrates. Combina principios éticos y políticos, considerando que la Política es el arte de hacer a los humanos más justos y más venturosos. De ahí que el orden político deba orientarse a la satisfacción de las necesidades de los hombres, agrupados en clases (labradores, guerreros y magistrados) mediante la selección de los maduros, bien que con especial preparación desde tierna edad. A este enlace social se liga su teoría de los ciclos en la que la gloria y el honor constituyen timocracias, y el dominio de los propietarios oligarquías. Cuando las masas intervienen se dan la democracia o la anarquía, y cuando surge un gobernante autoritario, la tiranía. En la base de sus tesis está el problema del hombre. Su ideal del estadista es un filósofo sapientísimo; con él ni siquiera harían falta leyes. Pero como no existen gentes tales, las leyes resultan necesarias.

Según el texto de Diógenes Laercio, Platón recoge una triple línea doctrinal: en lo sensible, Heráclito; en lo inteligible, Pitágoras; en lo político, Sócrates. Dentro de esta filiación, Platón significa la racionalización de la Política. Su posición puede explicarse, como Tovar ha notado, por su desarraigo, su escepticismo ante la *polis*, sus antecedentes familiares (era sobrino de Critias y de Cármides), su espíritu aristocrático, sus viajes, su curiosidad, su conocimiento admirativo de las doctrinas jónicas, pitagóricas y sofísticas, y, en fin, por la ambición de una inteligencia dispuesta a la conquista del mundo. Por eso lo fundamental es lo social, y en ello la formación de una raza de filó-

sofos que consiga el poder, o la caracterización sapientísima de las gentes dominantes. En ese sentido puede matizarse tal filiación diciendo que si Sócrates pretendió esencialmente educar, Platón quiso hacer política activa.

Platón plantea el tema del gobierno de los filósofos, de la unión de la política con la sabiduría. No hay remedio, escribe en su *Politeia*, para los males que asuelan a la sociedad mientras no sea gobernada por los filósofos. Estos podrían ordenar la comunidad política de acuerdo con el divino modelo que tienen delante. Para ello los filósofos han de poseer toda autoridad, o los hijos de los reyes o de los estadistas han de estar particularmente dotados por el saber.

El contraste entre la realidad y el proyecto es clarísimo: de todos los gobiernos actuales—se pregunta—¿cuál es el que conviene al filósofo? Ninguno; precisamente me quejo de que no exista ninguna forma de gobierno que convenga al filósofo. Y por ahí se plantea el tema de la educación. Como los hombres han degenerado, hay que rehacerlos por obra de enseñanza.

Así la *Politeia* o *República* es más una contribución realista que un esfuerzo especulativo, y su *Politikon* o *Político* un esquema ideal del hombre de Estado. La misma *Politeia* aparece como obra no conformista, en la línea laconizante de Jenofonte, revelando una sensación de crisis frente al dogmatismo democrático ateniense. El *Politikon* se afina y afirma como exaltación del hombre regio, del rey sobre la ley; reforma tan radical que implica la disolución de la *polis*. Estas mismas circunstancias dan a estas obras los mejores valores de perennidad. Pocos escritos conservan a través de tantas centurias un frescor tan vivo. Lo mismo puede decirse de *Nomoi* o *Leyes*, obra profunda.

Podría pensarse, con todo, que Platón era el ejemplo del intelectual aislado. No; precisamente se vinculaba a esa ordenación que quería reformar, con claro sentido de disciplina. Fué soldado a gusto y probablemente buen soldado. Completa esta impresión su *Trasímaco*, diálogo que ofrece elementos para juzgar un aspecto de la intervención de Platón en la vida política durante la revolución del 411. La experiencia no fué satisfactoria, y así se mantuvo luego alejado del *demos* por incompatibilidad con la degeneración del arte político. De ahí su crítica de aquellos gobernantes que en vez de hacer mejores a los atenienses los han hecho peores. Tacha incluso a Alcibíades, y solamente elogia a Arístides por su sentido de la justicia.

De la línea pitagórica procede la constitución de la Academia, aunque cumpla objetivos típicamente suyos. Platón constituyó una asociación y sobre su figura y en terreno adquirido, próximo al Gimnasio, construye un edificio que—probablemente por el nombre, prehelénico, del propietario anterior—se llamó Academia, nombre que, sin sentido etimológico originario, obtuvo prontamente contenido doctrinal. La permanencia de esta fundación hasta el año 529, en que Justiniano confisca la finca—vendida como huerta por tres monedas de oro—, revela la vigencia de la obra platoniana. Constituída como persona jurídica, seguramente sobre la imagen de las asociaciones cultuales, la Academia reunía miembros que oían explicaciones y lecciones y celebraban sim-

posios o comidas a las que eran invitados ciertos personajes, como el estadista Timoteo y el general Chabrias. Forma típica de cenáculo; ni monasterio ni escuela.

Acudieron allí discípulos como Eudoxio de Gnido, y aun Aristóteles en sus primeros años. Allí oyeron los amigos de Platón la relación de su gran viaje por Persia y por Egipto, que era entonces, realmente y en la concepción del propio viajero, una ruta alrededor del mundo. lo que tiene importancia, incluso frente a Aristóteles, que no llegó a conocerlo tanto.

Plutarco nos da noticias de los preparativos para el viaje, y por Platón mismo sabemos que de Egipto fué a Persia, visitando luego Cirene, donde pasó un invierno, y al sur de Italia, en Sicilia y en Siracusa, donde trabó amistad con Dionisio, cuyo hijo más tarde le hizo llamar con la pretensión de que aplicara las teorías de su *Politeia*.

Este viaje alrededor del mundo tiene gran trascendencia en la obra de Platón. Las matemáticas, la geometría, la música y la astronomía brillaban en las tierras visitadas. Los pitagóricos de la Cirenaica habían constituído una verdadera escuela. De esa influencia es buen testimonio el hecho de que Platón regrese transformado. Era su tiempo de madurez, los cuarenta años, y llegaba lleno de misión. Sus enseñanzas ofrecen entonces el camino de la ciencia con el conocimiento de sus límites. Ya Heráclito, Parménides, Cipriano, Crisipo, Anaxágoras y Protágoras habían predicado en forma profética, pero separando a los filósofos de la sociedad; Platón, no. Lo que quiere él es la conversión de la filosofía de la Humanidad en una eudemonia. Cree que para transformar a las gentes bastan la fuerza de la verdad y el poder de la justicia. Enseña y educa, y ve la tarea propia y la de los filósofos en hacer rectos a los que hayan de gobernar.

Muere hacia 347-346. La afirmación de Séneca de que la muerte de Platón coincidió con su día natalicio sólo puede ser acogida en el orden de la leyenda y en su valor simbólico. Desde su regreso del gran viaje habían transcurrido otros cuarenta años. Puede suponerse la eficacia de su afán. Los atenienses pudieron darse cuenta de lo que perdían; mas también es leyenda, montada sobre el testimonio de su enemigo Teopompo, que Filipo organizase una ceremonia funeral en póstumo reconocimiento.

A. M. ADAM: *Platón, sus ideales morales y políticos*, trad. esp., Madrid, 1922.—E. BARKER: *Political thought of Plato and Aristotle*, Londres, 1906.—R. H. S. CROSSMANN: *Plato to-day*, Londres, 1937.—P. FRIEDLAENDER: *Platon*, Berlín, 1928-29.—C. FRIES: *Elementos índicos en Platón*, «Invest. y Progr.», 14, 1943.—J. HUMBERT: *Le pamphlet de Polycrates et le Georgias de Platon*, «Rev. de Philol.», 5, 1931.—A. KOYRÉ: *Introduction à la lecture de Platon*, Nueva York, 1945.—W. JAEGER: *Die griechische Ethik im Zeitalter des Plato*, Berlín, 1924 (en su vol. *Humanistischer Reden und Vortraege*, Berlín, 1937).—R. M. JONES: *The platonism of Plutarch*, *Wisconsin*, 1916.—A. MENZEL: *Kalikles*, Leipzig, 1922.—BRICE PARAIN: *Essai sur le logos platonicien*, París, 1942.—José POCH: *Platón*, Barcelona, 1944.—L. RECASÉNS SICHES: *El sistema filosófico-jurídico de Platon*, Barcelona, 1922.—C. RITTER: *Neue Untercuchungen ueber Platon*, Munich, 1910. *Platos Politikus*, 1886. *Platon, sein Leben, sein Schriften, seine Lehre*, Leipzig, 1907-1923. E. SALIN: *Platon und die griechische Utopie*, Munich, 1921.—E. SCHWARZ: *Figuras del*

mundo antiguo, Madrid, 1942.—A. TOVAR: *Sobre los orígenes de los sentimientos políticos de Platón*, «Rev. Est. Pol.», 1, 1941.—U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF: *Platon, sein Leben und seine Werke*, Berlín, 1925.—H. ZIESE: *Der Staatsmann*, Leipzig, 1938.

6. LA OBRA PLATONIANA

Refiriendo la obra de Platón el problema político, acaso lo que más interesa sea aquella tetralogía escrita sobre 367-361, es decir, entre sus dos últimos viajes a Sicilia: el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Politikon*. Este último representa el paso de la *Politeia* al *Nomoi* y trata de demostrar que la ciencia debe darse en el hombre dedicado a la política.

Se deja ver ahí la transición de la utopía del filósofo-gobernante o del gobernante-filósofo a la determinación del concepto de estadista en cuanto hombre dotado de especial competencia. Háblase del político como pastor, imitador del esfuezo divino, o aún mejor como tejedor. Sobre esta figura dice que lo que el tejido hace en la indumentaria de los hombres es lo que el político significa en el gobierno de los ciudadanos.

No todos pueden gobernar. No deben gobernar los traficantes, los comerciantes, los asalariados. Tampoco son verdaderos políticos los sacerdotes, aunque existen reyes-sacerdotes e incluso tal caracterización esté representada en el Arcontado. Menos aún los sofistas, que, si constituyen un coro que comenta los asuntos políticos, se mueven como leones, centauros, sátiros y bestias débiles o astutas. Lo fundamental para el gobernante es la competencia, el estar dotado de su técnica propia como diríamos hoy. Lo primero es la idoneidad; a su lado pierden valor los demás valores, sigan o la ley, la voluntad o la fuerza, sean o no ricos. El hombre que gobierna ha de ser como el médico: no importa su circunstancia, sino su esencia: que cura. Si no hay hombres de gobierno competentes, más vale prescindir de los hombres y pensar en la ley: someterse a la ley, estableciendo un orden sobre su vigencia, orden que será menos perfecto, pero más realista.

Estas afirmaciones dan especial sentido al tratado *Nomoi*. El régimen allí sustentado es un sistema de compromiso. El orden político se basa en la educación: la política, en la moral. Lo único que se busca en quien gobierna según la ley es la virtud. Y allí torna Platón a la visión mítica y mística de lo ateniense. Por la boca de un anónimo sacerdote de Atenas suena en este libro su doctrina póstuma: la de un señor que no es señor, sino servidor de la ley, y la de una educación que no es un contenido, sino un medio. Forma así este tratado un vasto esfuerzo de colación de materiales capaz de conducir a una obra perfecta. Se explica el interés con que se atiende a la minuciosa elaboración de las leyes y de los preceptos. La conciencia de la imperfección del hombre y la decidida voluntad de regular la vida social de la mejor forma posible le lleva a ello, en contraste con sus anteriores escritos.

Podemos resumir la impresión general de la obra platoniana señalando que en la *Politeia* teorizó sobre el Estado justo e ideal, en el *Politikon* sobre el príncipe perfecto y en el *Nomoi* sobre la ley como fiel de la balanza entre la autoridad y la libertad.

La *Politeia* resume veinte años de labor. No es como los diálogos y charlas recogidas por Isócrates; parece probable, aunque no seguro, que esta obra fuese divulgada en fascículos; ello significaría una doble elaboración. En ella no se ocupa tanto del orden político como del jurídico; busca la justicia para que el espíritu de los hombres se encuentre seguro en la sociedad.

Raíz de tal régimen es la virtud. No trata de reformar la base de la naturaleza de los hombres. Por eso vuelve en forma antiutópica a la teoría de los estamentos. Este orden nuevo es un orden bello, y en este sentido ideal, pero queda ligado a objetivos políticos concretos. Que para eso sirve la retórica fundamentada en la sabiduría. La retórica—había puesto en boca de *Gorgias* el mismo Platón—puede producir el mayor bien que los hombres apetecen, porque con ella se tiene aptitud para persuadir a los jueces, a los senadores y al pueblo. De esta misma fuente es el pasaje que sitúa la grandeza del poder no precisamente en hacer lo que se juzga a propósito, que la injusticia más vale sufrirla que cometerla. La idea de la justicia completa la de virtud y preside con ello toda la elaboración platoniana. En el mismo *Georgias* se pregunta Calicles si es regla de los justos que se imponga el más fuerte. La pregunta tiene valor incluso frente al extranjero: ¿Con qué derecho hizo Jerjes la guerra a Grecia y su padre a los escitas? Lo esencial es la virtud, y la retórica, sólo medio para difundirla y enseñarla.

Platón da razón al sofista que sostiene que uno que piensa es superior a diez que no piensan, y que este que piensa debe mandar a los otros y poseer más que ellos. Lo ve así, en el *Georgias*, ante Sócrates ajusticiado. Y ahí está *Fedón* reafirmando la tesis: «Me pareció admirable que la inteligencia fuera la causa de todo, porque pensé que si ella había dispuesto todas las cosas las habría arreglado de la mejor manera...»

A. Beccari: *L'uomo di stato in Platone*, «Riv. Inter. di Filos. del Dir.», 12, 1932. *Lo stato giusto e le sue degenerazioni in Platone*, Turín, 1932. *Lo stato legale platonico*, «Riv», cit., 13, 1933.—J. Bidez y Fr. Cumont: *Les mages helenisés*, París, 1938.—A. Deschamps: *L'idée communiste chez Platon*, «Rev. Hist. Econ. et Soc.», 18, 1930.—A. Goetze: *Persische Weisheit in griechische Geschichte*, «Zeitsch. f. Indologie», 3, 1923.—Hans Herter: *Platon Staatsideal*, Bonn, 1942.—J. Planella: *Los sistemas de Platón y Aristóteles*, Barcelona, 1947.—Pollaci: *La dottrina dello Stato in Platone*, 1929.—F. de los Ríos: *La filosofía política de Platón*, Madrid, 1907.

7. PLATÓN Y EL ORDEN POLÍTICO GRIEGO

Pocos elementos poseemos para conocer la manera griega de entender su mundo político. Acaso uno de los mejores testimonios sea el de la *Orestiada*, de Esquilo, o aquel del rey Creonte en la sofo-

diana *Antígona*. Pero quizá es suficiente acudir al *Critón* platónico. En él trata de situar Platón algunos principios que considera esenciales para el mantenimiento de la vida ordenada de un pueblo. Y ligando el *Critón* al ambiente, se enfocan con cierta claridad los problemas de derecho público que advertía.

Ante todo, está allí el problema de la autoridad sobre los ciudadanos. La afirmación de que el orden jurídico es ofendido con menor gravedad por una sentencia injusta que por la violación de la ley que impone la ejecución de la sentencia—advierte Paoli—debía parecer tan excesiva que solamente quien, como Sócrates, estuviese dispuesto a confirmarla con el martirio la podía anunciar en forma persuasiva. Este testimonio prueba la posibilidad material de eludir el cumplimiento de la decisión judicial, ya que no es un simple aspecto anecdótico del *Critón*, sino su centro y su esencia. De ahí la tesis de la sumisión del individuo al todo, del ciudadano a la *polis*.

El régimen político justo está desarrollado en la obra platoniana de acuerdo con la naturaleza de los hombres, y por eso en su unidad, pero también en partes, ligadas a las distintas funciones del alma: razón, voluntad y apetito. Por ahí surgen los tres estamentos: oradores o gobernantes con formación filosófica; vigilantes, defensores o soldados; trabajadores o servidores, artesanos, agricultores y comerciantes; símbolos, respectivamente, de la sabiduría, de la fortaleza y de la templanza.

Se habla con demasiada rotundez de la utopía. ¿Merece exactamente ese calificativo la doctrina política de Platón? Ante la democracia señala distintos criterios para juzgar la igualdad: poder y número, peso y medida. Las constituciones helénicas son enjuiciadas por él. La de 404, con la amnistía, despertó su simpatía, porque los derechos políticos estaban limitados a la población armada a los ciudadanos con capacidad militar. Pero Platón se opone a esa democracia total en la que mandan los oligarcas. Tampoco quiere un régimen burocratista. «No es necesario ser funcionario», dice en una ocasión.

En ciertos pasajes ve casos concretos. Así, cuando habla de la oligarquía como régimen propio de capitalistas, probablemente piensa en Corinto o quizá en Beocia, donde hubo, tiempo atrás, oligarquía de terratenientes. Es curioso que no influya en Platón lo espartano, donde dominaba el elemento militar. Y el mejor episodio de la relación entre la realidad y el pensamiento es el caso del tirano Dionisio.

Diodoro relata la ascensión de Dionisio I, *el Viejo*. Audazmente se establece como único estratega tras la pérdida de Agrigento. Apoyado en una soldadesca mercenaria y exaltando a los desheredados que esperan mejora en toda novedad, consigue adueñarse del mando político con los restos del ejército, reunido en Siracusa. Dionisio se impone y va militarizando las poblaciones sicilianas, llevando a cabo una política que se ha considerado típica de la tiranía: presión tributaria, incautaciones, trueque de moneda con desvalorización... Su hijo, Dionisio II, *el Joven*, trata de mejorar la condición de sus súbditos atenuando el despotismo y creando una especie de monarquía limitada, algo así, salvando los tiempos, como las tendencias *ilustradas*, teori-

zadas sobre este ejemplo por el *Ieron* de Jenofonte. Dionisio quiso atraerse al máximo filósofo de la época, y por consejo de su tío Dión hizo acudir a Platón, triunfalmente acogido y pronto ocupado en la reconstrucción de las ciudades. Con la caída de Dión, conseguido por la oposición su destierro, también Platón hubo de dejar a Siracusa. Mas vuelve otra vez y aún influye en la política siciliana, tratando de reconciliar a Dión y a Druso. El episodio, narrado por Diodoro, encuentra en Plutarco la ayuda de cierta correspondencia del propio Platón. Este pudo así conocer una tiranía; lo que si era teóricamente sugestivo, no fué personalmente agradable. Terminó aprisionando en la isla laconiana de Egine, mientras Dionisio, sin estar en guerra con Atenas, apoyaba a los de Esparta. Allí esperó a que alguien le reconociese, y fué justamente un cirineo de los que trataría en su viaje. Comprado por veinte minas—ciertamente poco, comenta Wilamowitz—pudo regresar a Atenas hacia el verano de 388. Mas debió de seducirle tanto el contacto con la realidad política, que hacia 361 hace nuevo viaje.

Quizá fué Sicilia lo que mejor conoció. No estuvo, desde luego, en Jonia, y puede decirse que la capital de la Hélade le fué siempre extraña. Tampoco estuvo en Esparta, y seguramente el conocimiento de su régimen político le hubiera ayudado a perfilar y clarificar algunas afirmaciones. Las *Leyes*—se ha observado—no podían haber sido escritas por una persona que conociese directamente la vida espartana. El mismo desconocimiento del régimen jónico se revela expresivo. Jonia era aún la *polis* homérica, que es decir la poesía helénica, y el país de Tales, de Anaximandro y de Hecateo; esto es, de las ciencias naturales y de la Historia. Sin embargo, resultan curiosas las teorizaciones que hace Platón de algunos de los regímenes helénicos. En su *Nomoi* se imagina que los cretenses encargan a los ciudadanos de Cuoso fundar una colonia. Clinia y otros nueve han de darle constitución. Los ayudan un ateniense y un espartano. El primero—Platón—dirige el diálogo y saca a plaza instituciones y ordenamientos de Creta, de Atenas y de Esparta, elogiando a esta última.

Es probable que tan calificada falta de contacto con lo que nos parece típicamente griego haya servido para afirmar la perennidad platónica. Justiniano confisca la Academia y prohibe enseñar su doctrina; mas de pocas cenizas ha brotado una llama tan resplandeciente. El neoplatonismo influye en la construcción de los dogmas cristianos; él da instrumento y esquema. Pselo y Gemisto Pleton en Constantinopla y la Academia florentina señalan en los siglos XI y XV una línea de permanencia apoyada, por el lado eclesiástico, en San Agustín y en Santo Tomás.

M. GENTILE: *La politica di Platone*, *Padua*, 1939.—G. HEINTZELER: *Das Bild des Tyrannen bei Platon*, Tubinga, 1927.—J. HUMBERT: *Platon et la politique realiste de son temps*, «Bull. Assoc. Guillaume Budée», 29, 1930.—E. U. PAOLI: *Problemi di diritto publico nel Critone platonico*, «Riv. Inter. Fil. Dir.», 12, 1932.—K. PRAECHTER: *Christlichenplatonische Beziehungen*, «Byzant. Zeitsch.», 21, 1912.—C. UGARTE DE ERCILLA: *Anepifania del Platonismo*, Barcelona, 1929.

CAPITULO III

ARISTOTELES, O LA TRADICION

8. ARISTÓTELES Y SU PROBLEMA

Aristóteles (384-322) nace en Estagira (Macedonia), de familia calificada por su riqueza y por su nobleza. El padre era médico, y él está fácilmente vocado a la enseñanza y a la política. Discípulo de Platón y preceptor de Alejandro Magno, ya estas dos circunstancias califican su avatar. La amistad que crea la docencia cerca del príncipe conquistador se mantiene en los años de los viajes de éste, que le remite las constituciones de los países que conquista, de modo que Aristóteles conoce ampliamente el régimen político de todo Oriente. Mas esta amistad es también un inconveniente en la hora de la caída del gran monarca y de la formación de los principados helenísticos. Aristóteles ha de retirarse a Cálcides, donde muere.

De otro lado, la obra aristotélica se encuentra en el Liceo, donde el Maestro enseñó, formando escuela, como la Academia platoniana, pero con un método nuevo: el peripatético. Aristóteles no enseña, como Platón, en la tertulia sedente, sino en el paseo, charlando mientras anda.

Aristóteles significa la madurez del pensamiento griego. Su doctrina nace sobre la línea platoniana, pero buscando la filosofía en el conocimiento de la esencia de las cosas. Así frente al idealismo objetivo de Platón, Aristóteles crea un realismo orgánico, según el cual las esencias de las cosas no están en las ideas donde se plasma su imagen, sino en las cosas mismas.

La filosofía es dividida en teórica, práctica y poética. La teórica atiende a la contemplación y acoge a la física, la matemática y la metafísica. La práctica estudia las disciplinas que tienen un fin propio: lógica, ética, economía y política. En la ética, distingue la ética individual de la social y de la política. La individual parte del reconocimiento del hombre como ser racional y libre, capaz de moralidad y obrando por un fin, así como de la necesidad del fin último o bien supremo, que consiste en la práctica de la virtud y en la contemplación de la verdad. La ética social tiene por centro la familia, frente a la tesis platoniana del comunismo sexual; la educación honesta y la esclavitud, bien que ésta, si natural, debe ser limitada en el tiempo. En fin, la ética política surge de la realidad del hombre animal político *zoon politikon*, de donde deriva el reconocimiento de la necesidad de la sociedad civil.

Su aportación es fundamentalmente progresiva: acrecentó las partes de la filosofía y las redujo a unidad sistemática. Nos dió el plan-

teo más exacto y fecundo del tema del saber, señalando sus grados sobre las etapas de la experiencia *empeiría*, pericia *tekhnè* y sabiduría *sophia*. Gracias a esta constitución, se escalonan el qué, el porqué y los primeros principios y causas. El verdadero saber es, de tal modo, el saber demostrativo *epísteme*. Dada la presencia del hombre, la filosofía o amistad con la sabiduría no puede ser una visión o alianza momentánea, sino que ha de ofrecerse como hábito o manera de vivir. De otra parte, el hombre es el animal que tiene *logos*, lo que le hace órgano de la verdad. Y por ahí viene también el concepto aristotélico de felicidad, que no es sino la plenitud de lo humano en el hombre.

Como Platón se enlaza a Sócrates, Aristóteles encuentra punto de partida en Platón. El mundo filosófico medieval le ha dado preferencia. No sé si el prestigio de Aristóteles se debe a su mayor hermosura literaria. En cuanto al fondo, si en Platón hay aportaciones valiosas, en Aristóteles brilla el contraste entre el ambiente alejandrino y la presencia de la *polis*, ya desbordada como forma política. Algunos autores sostienen que la superación del platonismo, emprendida y proclamada por el Estagirita, no llegó a término. Tampoco resuelve este aspecto la teorización montada sobre aquellas copias de constituciones que iba coleccionando en su biblioteca, llegando a reunir ciento cincuenta y ocho.

El gran valor de Aristóteles está ciertamente en la exactísima apreciación del vínculo social del hombre, que hace de la *polis* una condición natural y suficiente y del apólido una fantasía sólo imaginable tras un cataclismo que destruye completamente las ciudades. Su *Política* es la primera obra científica en esta materia. Y como tal fué acogida y exaltada en el mundo helénico, cristiano y moderno. No es ya una descripción, sino una doctrina, una doctrina de la vida, elevada sobre la imagen de la angustia del hombre. Por otro lado, los nuevos acontecimientos—un antiguo Descubrimiento terrenal—no tienen resonancia. El orden político que expone y teoriza es el de la pequeña unidad griega, una *polis* económicamente autárquica, espiritualmente tranquila y cerrada frente a los extranjeros.

En tal sentido, Aristóteles es padre de la Ciencia política, y Grecia, madre del espíritu humano. El método aristotélico sería suficiente para ganarla en perennidad. Hay antecedentes pero tan sólo él valoró el fenómeno político de manera objetiva y analítica. Se le debe además la distinción entre ética y política y la constitución doctrinal basada en el estudio de las formas constitucionales vigentes, es decir, apoyada en olvidadas condiciones positivas.

Para llevar a cabo esta tarea, aquel hombre singular estaba particularmente dotado. Con gran personalidad cultural y sin contactos políticos, pudo ver el panorama desde una altura inteligente. Pero pudo verlo precisamente porque conoció un período de paz. Aristóteles vive, en efecto, en la época de la paz macedónica, cuyos efectos —la pérdida de la independencia griega—tardan en ser advertidos.

Creador de una escuela, de nada sirve el antecedente de Hipodamo de Mileto, a quien él cita como primero, que, sin ser un político, ha-

bló sobre la mejor organización de la *polis*. Acaso de Hipodamo le venga su preocupación por conocer las realizaciones efectivas, el régimen político comparado. Mas la investigación postaristotélica no significa progreso en este terreno. Hay, en Epicuro y en los estoicos, actitudes individualistas en las que faltan elementos para la producción de una obra eficaz. Para comprenderlo es preciso llegar a Polibio, un griego que reacciona ante el espectáculo de las instituciones romanas.

W. JAEGER: *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1933; trad. ital., Florencia, 1935.—LANA: *L'utopia di Ippodamo di Mileto*, «Riv. di Filos.», 40, 1949.—MEIER: *Aristoteles als Historiker*, «Phil. perennis», 1, 1930.—W. O. Ross: *Aristotle*, Londres, 1945.—E. SALIN: *Platon und die griechische Utopie*, Munich, 1921.—H. SIEBECK: *Aristóteles*, trad. esp., Madrid, 1930.—E. WELL: *L'Antropologie d'Aristote*, «Rev. de Metaph. et Morale», 1946.—U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF: *Aristotheles und Athen*, Berlín, 1914.

9. LA PRODUCCIÓN LITERARIA: SU SENTIDO POLÍTICO

Las obras que interesan aquí son: el *Político, Sobre el reino, La Constitución de Atenas*, la *Política* y la *Moral a Nicómaco*. Estas dos últimas están caracterizadas por la exaltación de su propio rango y contienen dos tesis esenciales: la de la relación del gobierno con la naturaleza del país que se ha de gobernar y la de que el mejor sistema es aquel en el que todos participan.

Hay en Aristóteles aportaciones de la experiencia, como los ordenamientos de Atenas, de Esparta, de Creta, de Cartago, y de la filosofía, especialmente de Platón. La caracterización de la relación entre el orden político y el ciudadano inserto en él se matiza sobre la figura de la comunidad doméstica, que da paso a la comunidad política o *polis*, forma perfecta y natural. También valora los estamentos y entre todos aquellos determinados por ocupaciones ligadas a la Naturaleza: agricultura, caza, ganadería, frente a la industria y al comercio, con toda la tesis de la inconveniencia de una mercadería que trafique por cima de la suficiencia. Critica a Platón en los temas del comunismo y del totalitarismo—el problema de si la unidad política debe ser de absorbencia total—y se opone a cualquier sumisión disciplinaria excesivamente rígida. También debe señalarse su clasificación de las formas de gobierno, en monarquía, aristocracia y policía, con las degeneraciones de tiranía, oligarquía y democracia, de que nos ocuparemos con detalle. En fin, es típico el problema del desequilibrio entre la capacidad política y la autoridad que ejercían los varios estamentos.

La evolución del pensamiento político de Aristóteles se inicia con los dos libros del *Politikon*, ligados a la obra homónima de Platón; le sigue *Sobre el reino*—para dudar de cuya autenticidad no hay elementos de hecho que puedan enfrentarse al de su inclusión en el catálogo alejandrino—y, en fin, la *Política*. El arranque es platoniano: su objetivo, hacer de la política una ciencia fundamentada sobre la

idea del bien. Se explica así porque la única forma de pensamiento político entonces dominante era la platoniana, norma absoluta del ordenamiento ideal. Aristóteles aporta bien pronto, tras su *Politikon*, la teoría del ordenamiento real e histórico. Y su *Constitución de Atenas* viene a ser apéndice documental.

Refiriéndose a la gestación de la *Política*, Jaeger distingue dos series de actitudes: las que se contraen a los libros segundo, tercero, séptimo y octavo, que exponen una filosofía política ideal, y las que brillan en los libros primero, cuarto, quinto y sexto, que ofrecen la teoría empírica de las constituciones. Se ha observado, sin embargo, que el libro tercero tiene demasiada complejidad para ser clasificado tan diáfanamente, y está, además, ligado al cuarto. Con todo, la distinción sirve para situar y filiar el pensamiento aristotélico en su propia historia. Por su parte, Roos distingue una introducción general, un tratamiento sobre los gobiernos ideales y las constituciones más admiradas, otro sobre la *polis* y el ciudadano y sobre las formas políticas reales, y, en fin, una sección claramente dogmática en torno a la organización política apetecible.

Acoge la doctrina de los filósofos y la experiencia de las ciudades. El libro tercero de su *Política* señala el término de este ciclo. Se trata ya del concreto gobierno de la ciudad. Incluso en la zona social, la evolución es clara. Como el fin de la ordenación política no es exclusivamente la potencia ni la utilidad, sino esencialmente la virtud—es decir, la educación de los ciudadanos—, el concepto se sitúa desde el punto de vista de lo orgánico, dando paso a la idea de que las diversas profesiones compartan en él tal ordenación, como sucede con los distintos miembros del cuerpo humano. Así como en el cuerpo se hallan agregadas o coordinadas entre sí dos partes específicamente diversas, isómeras y anisómeras, de tal suerte que unas constituyen la base para la función de las otras, así también—explica Siebeck—para la existencia del orden político es una condición vital la desigualdad de las partes integrantes, la diferencia entre la masa de los que obedecen y la selección de los que gobiernan. El parecer acerca del valor y de la relación del trabajo y el ocio determina el vínculo de estas dos clases y su flexión, en el sentido de que la capacidad de gobierno se busque entre los que cultivan las funciones intelectuales.

Otro aspecto de la evolución se encuentra en su doctrina de la demagogia. Al caracterizarla, contraponiendo la ley y la voluntad popular, parte del concepto griego de la ley como norma permanente. El *nomos* es algo como una conducta habitual, al punto de que su raíz filológica significa crecimiento o desarrollo, y así se explican sus aplicaciones a los grandes símbolos de Licurgo y de Solón. Recuérdese el pasaje de Plutarco donde aquél, tras de dar decretos al pueblo, pide diez años de viajes—y de ausencias—para dar tiempo a que arraiguen sus leyes. En fin, en cuanto a los orígenes de la sociedad política, la aportación aristotélica ha ganado valores clásicos. Primero—dice—surge la familia; luego, la aldea; más tarde, la *polis*. Familias asociadas constituyen aldeas; aldeas agrupadas, la unidad política. Si el orden de

aparición está relacionado con la potencia del instituto, el acceso final a la *polis* llega como exigencia de la constitución propia del hombre y significa término y perfección del primer impulso.

La *Moral a Nicómaco* vincula de manera rigurosa la ética y la política, y anuncia la utilización de su colección de constituciones para investigar qué es lo que conserva y qué es lo que arruina a los organismos políticos, viniendo a reflejar—según nota Jaeger—una aplicación del método positivo y de observación que caracteriza la última etapa de la producción aristotélica.

En cuanto a la *Constitución de Atenas*, vista como primer libro de la colección de constituciones que acumulaba, se inicia con elementos históricos, tras los cuales expone el régimen vigente en la capital de Grecia. Es, así, obra todavía no dispuesta para ser dada a la publicidad, y en tal estado reiteradamente interpolada por su propio autor que incluyó en este libro elementos como el de la constitución draconiana, que le hace perder la serenidad científica que generalmente reina en la obra del Estagirita.

H. v. ARNIM: *Zur Entstehung der aristotelischen Politik*, Viena, 1924.—E. BARKER: *Political Thought of Plato and Aristotle*, Londres, 1906.—F. BRENTANO: *Aristóteles*, trad. esp., Barcelona, 1943.—JAEGER: *Aristoteles*, Berlín, 1923.—ISMAEL QUILES: *Aristóteles. Vida, escritos y doctrina*, Buenos Aires, 1944.—H. SIERECK: *Aristóteles*, Madrid, 1930.—A. TOVAR: Estudio preliminar a su ed. de *La Constitución de Atenas*, Madrid, 1948.

10. LÍNEAS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO

El orden político que plantea Aristóteles gira en torno a la ciudad, la cual «hablando sumariamente—según la versión de Simón Abril—es para mí perfecta y bastantemente suficiente, y se juntó por fin del vivir con más comodidad». El objeto, pues, es el buen vivir; pero la mejor vida es aquella que va regida y guiada por la virtud. Por eso «lo que más importa para la permanencia de la república es aquello que hoy día todos tienen en muy poco, que es el aprender cómo se rigen los públicos gobiernos. Porque poco sirve el hacer muy convenientes leyes y el ser aprobadas por los que gobiernan, si no hay gentes que estén acostumbradas y ejercitadas en el uso del gobierno». Ha de buscarse la unidad de los ciudadanos en torno a la *polis*. Se huye del contacto con extranjeros, pero también de establecer una comunidad total, pues manifiesta cosa es—dice—que si esto se pasa muy adelante y viene a hacerse muy una, «ya no será ciudad».

También deben atenderse los aspectos geográfico y humano. El legislador que confeccione leyes ha de tener en cuenta dos cosas: los hombres y las regiones; considerando lo propio y lo vecinal, para que la vida sea realmente civil.

En otras dos zonas vale la opinión de Aristóteles por su posterior resonancia: en la cuestión del cambio de mandos y en el tema de la vejez o de la juventud. El ser viejos también admite discusión, «por-

que así como hay vejez en el cuerpo, la hay, asimismo, en el entendimiento». Tampoco conviene que los mandos sean perpetuos; aquí, contra Sócrates, quiere la renovación y el relevo de los gobernantes.

La teoría de los estamentos arranca de raíces socráticas. Para Sócrates la multitud de los moradores de la ciudad se reparte en dos grupos: labradores y defensores, productores y mílites. De estas dos —añade el Estagirita—sale la tercera, o sea la de los que han de aconsejar y cuidar del gobierno de la ciudad. Esas tres partes constituyen el pueblo, en concepto que reconoce vigente ya en Hipodamo. Para conservar la república y hacerla duradera conviene que todas las partes de la ciudad se entretengan y cuiden.

A esas tres partes compete la elección de los magistrados,

Tres términos advierte ahí. Quiénes sean electores, quiénes elegibles y en qué forma o por qué procedimiento. Pueden darse distintas soluciones: pueden ser electores todos, o sólo algunos, y en este caso atenderse la hacienda, el linaje o el valor, al estilo de lo que se hacía en Megara, donde sólo poseían sufragio los que fueron a la guerra, los combatientes. En cuanto al procedimiento electoral, caben la votación, la suerte o un sistema mixto.

El político está explicado sobre la figura del nauta, ya marinero, ya patrón de nave. La virtud esencial de quien gobierna es conseguir la concordia de la ciudad, la general participación de las gentes y el debido aprecio de los idóneos. Llama la atención de Aristóteles que algunas formas de gobierno, no solamente aristocráticas, sino también oligárquicas, perseveraron durante largo tiempo. «¿Por qué?», se pregunta. «No—contesta—por estar estas especies seguras de peligro, sino por avenirse bien los que tienen el gobierno, así como los que están fuera de él, como también entre sí mismos, no haciendo agravios a los que no participan del gobierno y admitiendo a los que entre ellos haya aptos para regir la ciudad.»

Con estos matices va limitándose la hipóstasis de la sociedad política, que traería la consecuencia de un poder omnipotente. Aristóteles corta tal monstruoso desarrollo enfrentándose con la unificación totalitaria socráticoplatónica, vigilando las zonas de la educación y de la propiedad. Y está ahí el valor que nos ha permitido conocer el pensamiento aristotélico en acción superadora de utopías.

Acaso una de sus aportaciones más preclaras y desde luego más resonantes sea la de la tipología política. Defourny ha buscado en su estudio el contraste, es decir, la lucha y la evolución del propio pensamiento. En la *Política* distingue Aristóteles gobiernos de uno, de varios o de multitudes; en la *Moral a Nicomaco*, realeza, aristocracia y timocracia—tiranía, oligarquía y democracia; en la *Retórica*, democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía. Aún dentro de esa variedad hay ciertas aparentes contradicciones. En la misma *Política* se habla de Esparta como monarquía de dos reyes—concepto contrastante—, y de Cartago como democracia buena—cuando se ha declarado la maldad de la democracia—. Las investigaciones llevadas a cabo por Schwarz le condujeron a negar en la tipología política de Aristóteles

una sistematización coherente. Defourny ha tratado de explicar, a mi modo de ver en manera admisible, en estos términos:

La tipología aristotélica expuesta en la *Política* es una sumaria descripción de constituciones, que ha de considerarse completada en distintos momentos y por otros pasajes. En todos ellos se considera buen gobierno aquel que mira al interés general, y malo el que persigue el propio interés de los gobernantes; también caracteriza al bueno el ejército del poder por medio de leyes; incluso cuando la aplicación de la ley al caso particular exige el decreto, éste se ordena por equidad o *epiqueya* y no deroga la ley, sino que la adapta. En fin, el buen gobierno ha de tener en cuenta que el poder se ejerce sobre hombres libres. Una verificación de detalles en la exposición aristotélica de las formas despóticas subraya también en éstas la falta de adhesión racional, la ausencia de consentimiento.

Es la conformidad o la lejanía para con estas normas o reglas de buen gobierno lo que califica a los distintos regímenes hasta permitir el planteamiento de la auténtica tipología. Existen, así, en cada especie dos formas extremas, que son las que Aristóteles expone: realeza y tiranía, aristocracia y oligarquía, policía y democracia. Pero hay, como matices, otras muchas formas intermediarias. El repertorio es extenso y no puede defenderse como propia una simple esquematización tripartita. Hay, según esta nueva investigación, ocho tipos; a saber: los dos extremos que observan o vulneran las tres reglas; los tres intermedios que observan una regla y vulneran las otras dos, y los tres intermedios que observan dos reglas y vulneran una.

Solamente así torna a ser lógico Aristóteles, y puede hablar de la buena democracia cartaginesa, de la monarquía tiránica de los Esimetas o de la realeza dual de Esparta. Y vuelve también la relación entre régimen político y ambiente cultural, suponiendo que la monarquía surge cuando una persona destaca sobre las masas, y la aristocracia cuando ya son varias las personas que brillan, de manera que el progreso y la extensión de la cultura conduzcan cada vez a formas más igualitarias. Se comprueban así los contactos establecidos con las situaciones de riqueza o pobreza. Oligarquía y democracia son gobiernos de un solo estamento; ricos en la primera, pobres en la segunda. Con la inserción de este elemento—que explica que nada llevaba a enlazar la oligarquía con la plutocracia ni la democracia con el mando de los económicamente peor dotados—surge una nueva morfología, y su consecuencia es pintar como bueno el Gobierno de las clases medias, porque su interés particular coincide con el interés público o general que busca la estabilidad en el mando.

Asimismo se comprueban las mejores resonancias en otro gran concepto aristotélico: el de ciudadano. El hecho de que la sociedad sea necesaria y natural, y que por el hombre surjan la familia, la aldea y la ciudad, hace que la *polis* aparezca como complemento y perfección de la persona. Precisamente por eso, la participación política es lo que define al hombre que vive en sociedad. El ciudadano—escribe Aristóteles—con ninguna de las demás cosas se distingue tan bien como en el participar del público juicio y del público gobierno. Mas

su misma conciencia de las limitaciones, las reservas y los matices le alejan de la declaración universalista de los derechos políticos. El ciudadano participará en la legislación y en la administración de la justicia; pero ¿quiénes son ciudadanos? ¿Todos los pobladores? ¿También los artesanos? Cuando vemos que uno de los estamentos de los que producen con su menestralía es éste, choca que no haya una terminante resolución. Aristóteles contesta: La participación política variará según las ordenaciones de cada *polis*. No es, pues, tema generalizable; en relación con el grado de madurez cultural, en ese contacto con los hombres y las tierras que tanto subraya. La realidad del mundo griego ofrece esa discriminación. Cuando Homero exclama: «Yo, tratado como un vil extranjero», alude ya, sin embargo, a esa participación en las tareas públicas que es considerada esencial de los ciudadanos, es decir, de los helenos frente a los bárbaros.

F. ALTHEIM: *Rom und das Hellenismus*, Amsterdam, s. a.—A. v. ARNIM: *Zur Entstehungspeschichte der aristotelischen Politik*, «SB. Wiener Akad.», 1924.—H. CHERNISS: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.—M. DEFOURNY: *Aristote, Etudes sur la «Politique»*, París, 1932. *L'idée d'Etat daprès Aristote*, «Mls. Vermeesch», Roma, 1935.—E. ELORDUY: *Filosofía y vida en Sócrates y Aristóteles*, «Pensamiento», 2, 1946.—G. ESPOSITO: *Il valore dello Stato in Aristotile*, «Riv. Inter. Fil. Dir.», 7, 1929.—O. HAMELIN: *Le système d'Aristote*, París, 1931.—LACHANCE: *Le concept de Droit selon Aristote*, París, 1933.—J. PLANELLA: *Los sistemas de Platón y Aristóteles*, Barcelona, 1941.—M. POHLENZ: *Staatsgedanke und Staatslehre des Griechen*, Leipzig, 1923.—G. POLLACI: *La dottrina dello Stato e l'individuo in Aristotile*, Palermo, 1929.—G. RENSI: *Il carattere della demagogia secondo Aristotile*, «Riv. Inter. Fil. Dir.», 10, 1930.—W. D. ROSS: *Aristotle*, Londres, 1945.—SANTELER: *Hat Aristoteles den Platonismus ueberwunden?*, «Zeitschrift f. Kath. Theol.», 59, 1935.—JULIUS SCHWARZ: *Kritik der Staattsformen Aristoteles*, 1901.—WITTMANN: *Aristoteles und die Willensfreiheit*, Fulda, 1921.

CAPITULO IV

EL MUNDO HELENICO Y LAS CONQUISTAS DE ALEJANDRO

11. EL HELENISMO

La historia de Grecia juega con dos elementos fundamentales: la situación geográfica entre Oriente y Occidente, y la unidad del hombre griego. Estos dos elementos caracterizan e influyen todo su panorama vital. La *polis*, en cuanto ordenamiento político constituído sobre el asentamiento ciudadano con aglomeración urbana de hombres libres, fué herencia del mundo de Homero. La forma política queda así montada sobre el esquema de la colonización—lo que Roma repite, bien que Roma deje al mundo el Imperio—, y consigue unidad durante la *pax macedónica*, bajo la dirección de Filipo, montando una política exterior frente a Persia. Pero esta unidad fué obtenida al precio de la pérdida de las libertades locales, mientras el ejemplo anterior, sin estructuras análogas, ofrece una realidad semejante en el orden del espíritu, con esa conciencia unitaria, testimoniada por las Guerras médicas y los Juegos olímpicos, que acaso diera el mismo fruto, sin la aceleración provocada por la política, de Macedonia.

La *hegemonía* fué, en efecto, una forma política, que al acentuar el predominio de una ciudad, y al convertirla, de otro lado, en metrópoli, debe ser tenida en cuenta en relación con otros elementos—y así exigirá nuevas referencias—, y frente a la *homonoia*, propuesta por Isócrates al sugerir al macedónico la unificación de la política exterior en fórmula que lleva a la Liga de Corinto. Esta actitud tiene singular importancia para el conocimiento de las formas políticas griegas. Renovando la fórmula de la paz de Antálcidas, colocó Filipo cerca de Atenas un cuadrilátero de guarniciones, con dependencias y agentes en las ciudades, que quedaban, sin embargo, con *autonomía*, con una autonomía que Macedonia garantizaba. Sin llegar a establecer anexiones, Filipo constituye una Liga, que es la que declara la guerra a Persia.

¿Cuáles son los elementos de la estructura que preside el movimiento helenístico, y que abriendo la puerta del Oriente renueva las formas y las ideas?

Ante todo, volvamos a la *hegemonía*. Su concepto esencial está ligado a la *prostasia*, matización de la precedencia en un orden político, concepto tan eficaz que aún lo acoge Dionisio de Halicarnaso para designar con él la posición de Roma entre los pueblos de la tierra latina. Su núcleo vital es el fermento autonómico; por él son

posibles las variedades de la hegemonía, desde las *sinmaquias* o hegemonías de segundo orden, a las hegemonías divididas y plurales. En el concepto de la hegemonía estaba la grandeza y la miseria de la *polis*. Por la hegemonía se hacía metrópoli la ciudad que establecía colonias y en su servicio se iban perdiendo las calidades autonómicas.

Cuando muere la *polis* surge el *ecumeno*, y surge precisamente en la doctrina tras el estudio de las constituciones comparadas, con la presencia de orbes que circundan al del propio helenismo. El padre intelectual de la nueva época—escribe Ehrenberg—es Aristóteles, primer hombre universal de la Antigüedad. Y es curioso que las concepciones realistas y tradicionales de este gran teorizante de la *polis* hayan quedado ligadas a la propia superación de sus ideas, superación que se realiza precisamente por su discípulo Alejandro, hijo del Macedónico.

La forma política alejandrina será, en este aspecto, término y culminación, pero no ruptura del pensamiento griego. Su vida quedará ligada a ese espíritu de medida en la filosofía y en la acción que mantiene los vínculos aristotélicos. Los sucesores de Alejandro, a pesar de su cultura griega ciertamente medular, mézclanse, con ánimo de jefes macedónicos, con las formas orientales más típicas: el despotismo, el burocratismo, la jerarquización, incluso con elementos como la *apoteosis* y el *carisma*, al estilo egipcio, que—considerados alegremente por Alejandro—entran después con severa unción en el ceremonial de las monarquías helenísticas y aun en la griega, absorbida por el cosmopolitismo y el cosmocratismo.

El valor histórico de la forma política alejandrina consiste esencialmente en representar una combinación del absolutismo oriental con las tradiciones propias. Recuérdese la resonancia tradicional que tiene en la *Ægyptiaca* de Hecateo de Abdera, por ejemplo, la representación de la divinidad del rey señalando el culto griego al héroe y haciendo de los dioses los grandes reyes de los siglos pasados. El texto que nos hace notar la introducción de la *proskynesis*—acto de arrodillarse y besar el suelo como reverencia del súbdito al rey, considerado divino—es un pasaje de Plutarco que la sitúa en un banquete. Todos lo hicieron—dice de los convidados a la mesa del gran conquistador—, excepto Calistenes, y Alejandro, al acercársele a besarlo, advertido de que no le había rendido adoración, huyó el rostro del ósculo. No son, ciertamente, momentos que revelen una gran decisión en Alejandro. Prueban, por contra, que sus satélites hubieran gustado de la adoración en ellos mismos.

Es preciso situar bien estos hechos. Cuando Alejandro entra en Babilonia, tras la batalla de Arbelas, sacrifica a los dioses y nombra estrategas; es decir: une su respeto por la costumbre del país que conquista con la tradición formal de su propia patria. Si existió en Alejandro el propósito de forjar un Imperio mundial, nada más lógico que esta actitud. Distánciese poco o mucho de la concepción griega, es evidente la desaparición de la Hélade en su aspecto político. A la *polis* sucede el Imperio militar, y con la relación e interven-

ción de otros pueblos y razas, la cultura griega pierde su carácter helénico.

Las consecuencias de este hecho son decisivas desde el punto de vista de la historia de las formas. Por lo pronto se rompe la relación entre *polis* y organización política territorial. Altheim ha notado que el señorío monárquico de Alejandro fué un simple episodio, pero un episodio que abre el camino al desarrollo del espíritu griego fuera del ámbito antiguo. Macedonia misma hereda esa actitud, junto a las Ligas etolia y aquea y frente al mundo romano que entonces se levanta.

La nueva atmósfera plantea la ruptura entre la *polis* y la organización que la sobrepasa. Esas *poleis* son reducidas a municipios protegidos o disputados entre las organizaciones territoriales. De otro lado, la complicación administrativa a que conduce la superación de la vida de ciudad exige aportación de especialistas, una cierta incipiente burocracia, hasta dar en lo que Kaerst se ha atrevido a calificar de civilización técnica. Por lo demás, la ciencia total tradicional es también sustituída por un nuevo ideal de educación, el panhelenismo, por el cual es la cultura helénica y no la adscripción a una *polis* lo que califica la ciudadanía.

H. BERVÉ: *Das Alexanderreich auf prosographische Grundlage*, Munich, 1926.—BIRT: *Alexander der Grosse und das Weltgriechentum*, 1924.—DROYSEN: *Geschichte des Hellenismus*, Gotha, 1877.—V. EHRENBERG: *Vom Sinn der griechische Geschichte*, «Hist. Zeit», 127, 1922.—M. HOLLEAUX: *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques*, Roma, 1921.—W. JUDEICH: *Reichsgedanken im Altertum*, Jena, 1930.—P. JOUGUET: *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, París, 1926.—KAERST: *Alexander der Grosse*, Berlín, 1922. *Geschichte der hellenistischen Zeitalters*, Leipzig, 1927.—F KAMPERS: *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperium*, Friburgo de Bris., 1901. *Vom Werdegange des abendlaendischen Kaisermystik*, 1924. *Rex et Sacerdos*, «Hist. Jahrb.», 45, 1925.—E. KORNEMANN: *Die Alexandergeschichte der Koenigs Ptolomais von Aegypten*, Leipzig, 1935.—LAMER: *Alexander Zug in der Oase Siwa*, «Klio», 24, 1930.—R. LAQUEUR: *Hellenismus*, Giesen, 1925.—S. MONTERO: *Alejandro Magno*, Madrid, 1944.—F. MUENZEN: *Die politische Vernichtung des Griechentums*, 1925. F. OERTEL: *Die Liturgie*, Leipzig, 1917.—J. PARTSCH: *Die Grezen der Menschheit*, «SB. Saechsische Gess. der Wiss», 68, 1916.—ROUSSEL: *La Grèce et l'Orient dès les Guerres médiques à la conquête romaine*, París, 1928.—H. TRIEPEL: *Die Hegemonie*, Stuttgart, 1938.—U. WILCKEN: *Philipp II von Makedonien und die panhellenische Idee*, «SB. Berl. Akad.», 1929. *Alexander der Grosse*, Leipzig, 1931.

12. EGIPTO, PERSIA Y LA INDIA

El mundo cultural griego se había formado la idea del orbe a partir de Platón. En el *Fedón* se cuenta: «Estoy convencido de que la tierra es muy grande y que no habitamos de ella más que esta parte que se extiende desde Fasis hasta las Columnas de Hércules, repartidos alrededor del mar como las hormigas y las ranas alrededor de un pantano...» La tierra es grande—viene a decirse—, pero nosotros estamos en su centro. Herodoto puntualiza la habitación del mundo, situando en la parte de Levante la India y en la de Mediodía la Arabia.

Lo que impresionaba con más viveza a los griegos era Persia, señora

del Asia, y su rey, el gran rey. Esquilo hace declamar en Atenas: «El señor impetuoso de la populosa Asia lanza delante de sí, sobre el resto del mundo, un inmenso rebaño de hombres.» Y el coro repetía: «El, hombre igual a los mismos dioses.»

Asia era el poderoso vecino de Oriente, tan extenso que llegaba a Egipto. Aun en Salustio, la frontera del Asia estaba en la meseta de Catabatmon.

Egipto entró el primero y en manera profunda en la cultura griega. No es solamente el brillo de su especulación lo que atrajo a Platón, sino la exaltación de su política. De entre los pocos y vagos testimonios que poseemos de la vida y la obra de Polícrato, está el de su *Busiris*, apología de un rey egipcio. La *Ægyptiaca*, de Hecateo, principalmente conocida por Diodoro, no es tanto una novela filosófica o una etnografía como un orden político ideal, cuyos motivos le prestan las instituciones egipcias. Desarrollando teorías políticas griegas expónense—bajo los primeros Ptolomeos—visiones y versiones del antiguo Egipto, especialmente sobre la idea del sacerdocio, que preside allí la imagen de la política.

La inserción territorial de Egipto en el Imperio de Alejandro queda establecida mediante una actitud conciliadora. Esta inserción ayuda a la obra de penetración cultural. Tolomeo sigue la tradición de los Faraones, y éstos calificaron su régimen como monarquía absoluta, rodeando la coronación de ritos míticos que le dan un carácter divino y sacerdotal, fácilmente aceptado por los griegos a partir de Tolomeo II, que mantiene las tradiciones y el sacerdocio, anclando en la tierra como colonizadores a los soldados del ejército dominante. El mantenimiento del sacerdocio es importante, porque Egipto constituye, en efecto, la más antigua teocracia que se conoce. La institución real se liga directamente a los reinados de Osiris y de Horus, a leyendas de dioses y de reyes, de reyes y de semidioses y, al fin, de príncipes humanos. La coronación es una ceremonia mágica, y si bien la esencia del Poder estribaba en mandar y en juzgar, lo que el rey era, por definición, es el Primer sacerdote. Así la figura política que explica su estructura y su ideología consiste en la transferencia de la realeza al sacerdote supremo—en el ejemplo típico de Amón—, con la consecuencia de convertir el orden secular en eclesiástico mediante una reviviscencia de antiguas concepciones. La administración está fuertemente centralizada y a su cabeza figura el visir, que ejerce vigilancia sobre todas las actividades que tiene sometidas. La realidad parece ajustarse al relato bíblico de José, y su vigencia queda mantenida según la inscripción de la tumba de Rechmiric. La época del poderío egipcio termina con la muerte de Ramsés III, hasta el punto de que sus sucesores ya no envían oro como presente a los reyes cerca de los cuales acreditan embajadas, sino cocodrilos, siquiera éstos sean símbolos de la felicidad.

Persia estuvo también, desde época remota, en contacto con Grecia. Las fuentes griegas—igual que las egipcias—atribuyen a los persas antepasados divinos. Recuérdese la aportación de Jenofonte. Es más: el drama *Los persas*, de Esquilo, ofrece un conocimiento tan acabado de la Persia antigua, que ha sido considerado como fuente para su es-

tudio. La visión bíblica de Persia es de universalidad o imperio. En el *Libro de Esdras* se ponen en boca de Ciro estas palabras: «Jehová, Dios de los Cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra y me ha mandado que le edifique casa en Jerusalén.» En el *Libro de Ester* se habla de Asuero, el que reinó «desde las Indias hasta la Etiopía, sobre ciento veinte y siete provincias». Y que la impresión perdura nos lo prueba Plutarco: los reyes de Persia—viene a decir—para hacer patente la grandeza de su imperio hacían llevar agua del Nilo y del Istro para depositarla en su tesoro.

La caracterización política de Persia, o, mejor, de los territorios iránicos, consiste en la unión de los poderes religioso y civil. Tras la predicación de Zaratustra la posición oficial es más bien tolerante, hasta que el culto oficial se hace popular, ya después de las conquistas de Alejandro, personificándose, como dioses los antiguos genios. Del éxito de esta empresa es prueba ejemplar Mitra, cuyo culto obtiene una difusión tan extraordinaria que la propia Iglesia cristianiza su fiesta, situando en su día la conmemoración del Nacimiento de Nuestro Señor. La figura política fundamental es la del rey Ciro, monarca universal por gracia divina; príncipe divinizado y adorado que preside un aparatoso absolutismo.

Persia da así una valiosa aportación al mundo político antiguo: la idea de Imperio, integración de diversas unidades, conseguida a consecuencia de alianzas que se referían a la sumisión de los pueblos débiles, manteniendo sus peculiares, pagando tributos y prestando ayuda militar. Algo como lo que hará, más tarde, Roma. Incluso se ha sostenido por Kampers, y no sin razón, que el origen de la relación sagrada del monarca está en Persia; de cuya estructura Egipto puede ser un matiz. Cuando Alejandro entra en aquellos territorios establece una organización sobre la base de conservar la división autóctona en satrapías, nombrando para estos puestos a oficiales macedónicos o manteniendo a los jefes indígenas asociados a propios lugartenientes. También Montero ha advertido la influencia de Babilonia en el Imperio alejandrino. Constituye así, y sobre aquellos elementos, una síntesis genial con el esquema abstracto oriental unido a la concreta pluralidad de las ciudades, según la tradición helénica. Igualmente acoge estos esquemas la obra de Seleuco en el Asia Menor, donde se combinan prudentemente los macedónicos y los indígenas en la distribución de los mandos.

Y queda, en fin, la India.

La visión que los griegos tuvieron de ella no puede parangonarse con la de Egipto o del Irán; era una auténtica visión fabulosa. Allí fué desencadenado Prometeo; allí habían llegado Heracles y Dionisio. El mundo político indio tarda en arribar a Grecia y arriba en forma legendaria. El pensamiento político indio se inicia en algunos textos literarios: el *Mahabahrata*, el *Manu Samhita*, el *Ramayana*. En época posterior Kautliya y Kamandaka son figuras importantes y a la última se debe el *Neeti-sara*, verdadero *Digesto* de la Política.

Según el punto de vista de sus teorizantes, la verdadera esencia de la relación política consiste en la *danda*, coacción o sanción. El fenómeno del gobierno se basa en aportaciones psicológicas. La idea de la bondad

natural es sostenida por Mencius (373-289 a. de J. C.). La posición ortodoxa parte, sin embargo, de la naturaleza viciosa, distinguiendo ésta de la del hombre ya educado y transformado mediante la disciplina de sus instintos. Manú afirma: «Raro es encontrar un hombre naturalmente puro y honesto.»

La *danda* o sanción es el más poderoso instrumento político. Merced al *danda* es posible fundar la vida civil. De aquélla depende el vigor de la ley, que ha de enderezarse hacia el bien del pueblo. El orden político es concebido así cual institución pedagógica o laboratorio moral, organismo preparado para corregir al hombre de sus vicios nativos. Y de ahí se deduce la necesidad de tal institución.

F. BLUMENTHAL: *Die aegyptische Kaiserkult*, «Archiv. f. Papyrusforsch.», 5, 1913.—BUDGE: *The literature of the Ancient Egyptians*, 1914.—CARDINALI: *Il regno di Pergamo*, Roma, 1906.—YUAN CHAUCER: *La philosophie morale et politique de Mencius*, París, 1947.—J. DAUVILLIER: *Le droit chaldéen*, París, 1939.—L. DELAPORTE: *Mesopotamia, The Babylonian and Assyrian Civilisation*, Londres, 1925.—C. E. DUBLER: *Las influencias iránicas*, «Sefarad», 5, 1945.—G. FARINA: *Le funzioni del visir faraonico sotto la XVIII dinastia*, «Rendic. Acad. Lincei», 25, 1917.—R. FOLLET: *Quelques sommets de la pensée indienne*, París, 1932.—M. FRITZ: *Die ersten Ptolomaer und Griechenland*, Halle, 1917.—GOWER: *The Indian Machiavelli*, «Pol. Sc. Quart.», 44, 1929.—U. GNOSHALL: *History of hindu political theories*, Londres, 1923.—JULIEN: *Zur Verwaltung der Satrapien unter Alexander der Grossen*, Leipzig, 1914.—KEIPER: *Die Persen des Aeschylus als Quelle fuer altpersische Altertumskunde*, Erlangen, 1877.—S. H. LANGDOM: *Babylonian Wisdom*, «Babyloniaca», 7, 1922.—MASPERÓ: *Comment Alexandre devint dieu en Egypte*, «Ann. Ecole Pract. des Hautes Etudes», 1897.—MASSON-OURSEL: *Esquise d'une histoire de la philosophie indienne*, París, 1923.—S. MERCER: *Religion and Moral Ideas in Babylonia and Assyria*, 1919.—MEISSNER: *Babylonien und Assirien*, 1920.—EDUARD MEYER: *Gottesstaat, Militaersherrschaft und Staendewesen in Aegypten*, «Berichte der Berlin. Akad.», 1928.—ALEXANDRE MORET: *Le caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1903.— *Rois et dieux d'Egypte*, París, 1922. *Le Nil et la civilisation egyptienne*, París, 1926.—HUGO MUELLER: *Die formale Entwicklung der Titulatur der aegyptischen Koenige*, Hamburgo, 1938.—W. OTTO y H. BENGTSON: *Zur Geschichte des Niederganges des Ptolomaerreiches*, «Abhandlungen bay. Akad. der Wiss.», 17.—B. K. SARKAR: *Hindu Political Philosophy*, «Pol. Sc. Quart.», 1918. *The Hindu Theory of the State*, «Quart.» cit., 36, 1921.— *Political institutions and theories of the hindus*, Leipzig, 1922.—SCHEIL: *La loi d'Hammurabi*, 1904.—SE-TSIEN-KAO: *La filosofía social y política del confuncionismo*, Buenos Aires, 1945.—W. A. SMITH: *The Early History of India*, Oxford, 1914.—PERCY SYKES: *Persia*, Oxford, 1921. O. STRAUSS: *Indische Philosophie*, Munich, 1925.—A. WEIGALL: *Le pharaon Ahn-enaton et son époque*, trad. fr., París, 1936.—LEOPOLD WENGER: *Die Verfassung und Verwaltung des orientalischen Altertums*, Leipzig, 1911.—A. WIEDENMANN: *Das alte Aegypten*, Heidelberg, 1920.—E. WILHELM: *Koenigtum und Priestertum im alten Iran*, «Zeitsch. der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft», 40, Leipzig, 1886.—W. W. WILLOUGHBY: *Political theories of the ancient World*, Nueva York, 1903.

13. LAS REPERCUSIONES DOCTRINALES: DE ARISTÓTELES A ZENÓN

La representación de una tierra maravillosa ha crecido al principio y al fin de todas las culturas y de todas las épocas, escribe Salin. También en la Hélade—añade—. Y justamente no sin contacto con la circunstancia que hemos advertido: Lo que el Oriente es para el hombre occidental es la tierra maravillosa para el hombre de Oriente.

Aristóteles hubo de tener no sólo conocimiento, sino sensación del

mundo oriental, y aun antes de las conquistas de Alejandro. A la muerte de Platón va a Atarnea, donde era amigo suyo el tirano Hermias. Hermias, derribado por una sublevación popular, avivada por la vecindad de las tropas persas, es entregado a éstas y ejecutado. Aristóteles, después de tres años de estancia en Atarnea, marcha a Mitilene, donde reside hasta que es llamado, el 343, para dirigir la segunda etapa de la educación del hijo de Filipo.

Por todos los medios procuró Filipo—dice Montero—que su hijo Alejandro fuese la realización del ideal educativo helénico. Aristóteles sucede en la preceptoría a Leónidas y a Lisímaco. Tenía entonces el de Estagira cuarenta años y un gran renombre. Le enseña ética y política. Alejandro aprende la prudencia y la justicia, y el ordenamiento civil que ha de realizarlas. En la vida del conquistador tales enseñanzas se antojan una contradicción gigantesca. A pesar de ello, la influencia aristotélica es muy grande. A él debe—concluye Montero—la esquemática claridad y el trasfondo teorético y contemplativo.

Las doctrinas de Aristóteles están ya hechas y derechas cuando adviene el Imperio de Alejandro. Colecciona constituciones, pero ya no elabora una nueva teoría ni corrige la anterior. Sigue ligado a la *polis* y nos da lo griego en su clasicismo. Son otros los que reflejan en la doctrina el orbe que acaba de aparecer. Veinte años más tarde, la forma política griega es un imperio militar, con estrategias y satrapías. Grecia queda detrás, muy atrás, en esa escenificación de la especulación. Epicúreos y estoicos se desinteresan de los asuntos políticos. La consecuencia ideológica es doble: de un lado, la vuelta al estudio del individuo y de la felicidad; de otro, el cosmopolitismo. Ya no es Grecia, sino el hombre; ya no hay helenos, sino ciudadanos del mundo.

Entre las nuevas ideas salta la de pacto. Si el orden político se funda en el egoísmo, la ley no vale sino en cuanto conviene; su base habrá de ser un acuerdo determinado por razones de utilidad. Otra idea fué la de prioridad de la vida tranquila; la paz antes que la legitimidad. No importa el despotismo; lo que califica a una forma política es su utilidad; si cumple en eficacia, tan respetable como la democracia es el régimen despótico.

La visión típica de este período nos la ofrece Zenón. He aquí sus conceptos más esenciales: Los hombres se dividen en dos grandes categorías: los estultos y los prudentes. Una gran barrera los separa. Para que la sociedad sea posible, ha de acudirse a la amistad. Por ser amigos pueden convivir las gentes. Hay una realidad histórica por encima de las constituciones particulares.

Zenón tiende a establecer una república ideal, otra *Politeia* contrapuesta a la de Platón, en sentido declaradamente cosmopolita. No hay *polis* posible, sino, ante todo, el hombre. La personalidad humana es exaltada como valor ético fundamental. La Humanidad desconoce de este modo la división y parcelación nacional o política, y es, en suma, la reunión en conciudadanía de todos los hombres capaces: «Una sola sociedad—escribe Zenón—, como hay un solo mundo; una grey que pasta en un mismo prado.» La tierra entera, patria común; todos los hombres, como parientes. Unicamente quedan fuera de este orden, co-

mo extranjeros suyos, los malvados, los que no se someten a la razón, los que huyen el mando del más prudente de los hombres...

Destaca ahí, pues, un sentido de fraternidad humana, tan entero como luego es definido por los romanos estoicos. La comunidad civil está constituída por una reunión de hombres de bien que no necesita imponerse, ni siquiera por medio de la administración de la justicia. No habrá en este soñado mundo ni estadios ni templos. Se supera en religión todo politeísmo; siéntese una interpretación realista de la Divinidad; surgen las raíces del panteísmo: los dioses van a identificarse con los elementos de la Naturaleza.

No se llega en Zenón, sin embargo, a la exageración cosmopolita de Crates y Diógenes. Palpita aún en ese orden intelectual y cultural una idea de patria. La frase «mi patria es el mundo» no debe serle atribuída, sino considerarse más bien obra de interpretación posterior, y acaso de raíz cínica.

Fué en este último ambiente por donde la versión se exageró. Diógenes no quería tener una patria como Tebas, que otro Alejandro podría destruir. Buscaba el mundo por patria, y consideraba como único orden político verdadero el establecido sobre el Cosmos, un Orden mundial identificado con la Humanidad y, más que ideal, contrapunto.

No es verosímil que el sofista Antístenes, predecesor de Diógenes, diese una representación concreta de esta postura, pues tampoco lo hicieron sus sucesores. Justamente eran individualistas, y estaban tan lejos de la concepción comunitaria que no se los concibe ofreciendo una imagen tal del Universo. En cuanto a Zenón, su construcción es esencialmente poética, y a lo más cauce de estructuras jurídicas posteriores. Su eficacia fué tardía, y ya no helénica. En una especie de canto de cisne presidió el esfuerzo unitario de Antígono Gonatas, por obra de un discípulo de Zenón, Perseo, que, acompañado de su secuaz Arato, fué consejero áulico de aquel rey, último macedón que trata de rehacer la hegemonía sobre toda Grecia. Mas luego influye en Roma y en el Cristianismo. En su conjunto, se puede observar que todas las filosofías posteriores a Aristóteles se convirtieron en instrumentos de enseñanza y de consolación, y con el transcurso del tiempo adoptaron cada vez más características religiosas. Su influencia es evidente precisamente por ese camino, alimentando el espíritu cuando padece la carne. Así el ejemplo de Persio, en la Roma de Nerón, teorizando sobre la libertad necesaria—*libertate opus est*—y en relación con Séneca y con Lucano.

A. FALCHI: *Il pensiero giuridico di Epicuro*, Sacer, 1902. *Lo stoicismo di Zenone*, «Riv. Inter. Fil. Dir.», 13, 1933.—N. FESTA: *La republica di Zenone*, «Atti Accad. degli Arcadi», 11, 1927.—P. FESTUGIERE: *L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile*, París, 1932. M. H. FISH: *Alexander and the Stoics*, «American Journal of Philology», 58, 1937.—R. D. HICKS: *Stoic and Epicurean*, Londres, 1910.—SANTIAGO MONTERO: *Estoicismo e historia*, «Rev. Univ. Madrid», Letras, 3, 1943.—W. W. TARN: *Antigonos Gonatas*, Oxford, 1913. *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, «Proceedings of the Brit. Acad.», 19, 1913.

CAPITULO V

EL MUNDO ROMANO

14. FUNDAMENTACIÓN CULTURAL Y JURÍDICA

El pueblo romano personifica el Poder como si fuese un hombre: *populum romanum quasi unum hominem,* escribe Floro. Y en verdad sobre la idea de lo humano se fué construyendo lo político. Cuando en su *Conjuración de Catilina,* i, pr., teoriza Salustio en torno a la decadencia romana, le ve en el olvido de las buenas costumbres; es decir, en el factor personal frente al puro elemento instrumental que exaltará la Edad Moderna. Ha habido—viene a decir Salustio—una deformación total. Se ha dejado perder el valor al lema *concordia maxima, minima aviditas;* el vicio de la ambición se ha presentado como una virtud; la autoridad ha dejado de ser práctica de la justicia, y se aplica «como si hacer injuria fuese el ejercicio del poder».

Acaso sea, por ello, Salustio quien más directamente pueda llevarnos hacia la representación de los principios tradicionales de la política romana. La materia *de coniuratione Catilinæ* le obliga a tratar *de moribus civitatis,* y, por ahí, del modo como gobernaron la república los antiguos; modo que le aparece tan distinto del que conoce que ve en aquél hermosa—pulquérrima, dice—esa ordenación que en su tiempo era detestable. El pasaje en que inserta el Discurso de Porcio Catón ofrece una visión que se ha repetido en la cultura posterior, especialmente en la Edad Media, como interpretativa de las causas de la grandeza romana. No fueron las armas—declara—. De haber sido debida a la fuerza militar, Roma sería hoy más grande, porque tiene población más numerosa y mayor copia de armas y de caballos. Las verdaderas razones son dos, distintas: la actividad de que se daba prueba en el interior, y la autoridad que, apoyada en la justicia, se ligaba, fuera, al nombre de Roma. Y, en fin, coronándolas, un espíritu libre en las deliberaciones, que no se sometía a pasiones ni faltas.

Como en todas las decadencias, no es extraño que la *reverentia antiquitatis* tuviera en aquellos siglos una gran importancia política. La misma idea de patria estaba vinculada a esa concepción. El *mos maiorum* venía a ser la prolongación en el presente y en el futuro de las ideas, de los sentimientos y del espíritu de la antigüedad. Es esa tradición ancestralista lo que, para Enio, devolvía a Roma la juventud. Y una mística montada sobre esos elementos afirmaba un sentido de disciplina que hizo posible el esfuerzo restaurador de un largo período. La conciencia de patria en Tito Livio es una hermosa prueba: quiere calmar los males con la evocación del pasado.

Reconociendo el valor del hombre, Roma también hubo de dar especial relieve a la educación. Aulo Gelio nos la ofrece como sistema

para imprimir el ideal de la *humanitas*. No es distinta la versión de Cicerón. Quintiliano y Séneca impulsan la figura del *orator* como tipo ideal del hombre romano. También se encuentra allí la primera preocupación por dar al hombre público una formación esencialmente educativa. No es otra cosa la *civilitas*. Suetonio la define como virtud pertinente a la vida pública, constituída por la gravedad y la modestia y opuesta y contraria a la soberbia y la crueldad. Para Cicerón, el vínculo moral se liga a la prudencia, mezclada aquí con el conocimiento de las cosas políticas: *rerum civilium cognitio*. En fin, para Quintiliano *civilitas* se antoja arte o prudencia dirigido a la tutela y conservación de la sociedad. Se advierte también el paso de los valores educativos y formativos hacia zonas calificadas por la aplicación de esquemas autónomos.

La gran obra de la cultura política romana consiste precisamente en el ensamblaje de diversos elementos, tan cuidadosamente concebido y aplicado, que conduce a una situación pacífica en la que la innovación es revolucionaria. Se unen la libertad y la autoridad, la autonomía y la centralización. Roma no tiene inconveniente en acoger instituciones griegas. El influjo helénico no es sólo cultural, sino político. La hegemonía fué legalizada con pactos desiguales y sirvió de instrumento eficaz en la colonización. Otros elementos fueron matizados y calificados: tales el *fœdus*, la *amicitia*, la misma *clientela*, hasta hacer posible que Cicerón llame a los marselleses *nostri clientes*.

La *pax* augusta produce una exaltación tal de aquellos años que se hace popular su interpretación como la vuelta a la Edad de Oro. La situación económica influye y Virgilio dice que no pueden envidiarse desde Italia, tan fecunda en rebaños y en frutos, ni la India ni la Pancaya fabulosa. Por lo demás, si Virgilio lo resuelve todo en fórmulas ingenuas y poéticas, Cicerón es el precursor más importante de la ideología política augustea. Virgilio aprovecha estos elementos y une al *fatum* romano la teoría estoica del Destino. También ayudó Polibio, en quien no falta la ilusión del Imperio universal: el vencedor de Zama —dice— no sólo dominará a Africa y Europa, sino las demás partes del mundo. Ningún otro sistema como el estoico era tan apropiado para ensamblar con las virtudes de propio dominio, devoción al deber y espíritu público de que se enorgullecen los romanos, y ningún otro concepto podía introducir un idealismo que mejor exaltase la obra conquistadora. Este hecho se produce a fines del siglo II con los griegos Panecio y Polibio y los aristócratas del séquito de Escipión Emiliano.

La literatura política producida en un mundo de expansión y de dominio en el que había demasiados caminos abiertos para el triunfo, no puede ser abundante. La labor es escasa y en general superficial. Falta el basamento filosófico, sin duda por una concepción demasiado realista de la vida. Se explica así que las ideas centrales de la literatura que ha llegado a nosotros procedan, en su mayor parte, de Grecia y precisamente de la época estoica. Buena prueba de este enlace y de aquel sentido es el caso de Polibio, que al teorizar sobre las construcciones morfológicas ofrece tres esquemas reales de ordenación política: el lacedemonio, el cartaginés y el romano, y ve sus elementos justa-

mente en la presencia del rey o de los cónsules, del senado o del consejo de los ancianos, y de la asamblea popular. No es lo político, sino lo jurídico, lo que caracteriza e impulsa la especulación romana. Roma construye la *civitas* por esa calidad edificante. Y ahí se advierte el contraste con el mundo griego, que, por falta de cualidades constructoras, no consigue establecer un orden unitario con fortaleza y solidez. Lo jurídico, exaltado junto y aun frente a otros valores y elementos, explica ese ensamblaje ya advertido, el acoplamiento, tan exacto y vigoroso, de normas e instituciones, mediante la aplicación no de una filosofía, sino de un sistema de compromisos generales conocidos y valiosos. A Roma debemos la teoría de personalidad de la *res publica*, justamente montada sobre la idea de la personalidad del individuo y en clara distinción de ésta: la base comunitaria del poder, establecida sobre la figura-símbolo de la *lex regia*, que conduce al ejercicio por delegación; el esquema fundamental del pacto, gracias también aquí al alto desarrollo de sus instituciones civiles, y, en fin, la misma universalidad del derecho, tardía pero eficaz incorporación del *ius gentium* y del *ius naturale*. Bastarían dos aportaciones para advertir lo que Roma significa en el orden político: la libertad e igualdad de los hombres y la voluntad del príncipe como fuente de la ley. Estos conceptos, formulados poderosamente en la codificación justinianea, insisten en la capacidad coordinal del mundo cultural romano y son otra prueba del ensamblaje, conducido por el Derecho, de la libertad y la autoridad.

La aportación jurídica y la prudencia política dan singular sentido a la obra romana. La historiografía señala sobre la línea de Livio, Plutarco y Justino las razones de la virtud y de la fortuna. Impresionados por los relatos de las conquistas de Alejandro, los escritores romanos se preguntan qué hubiera sucedido si Roma se enfrenta con el gran conquistador. Algunos dicen que Alejandro hubiera vencido. Y esto probaría la inferioridad romana. Livio, no. Livio advierte que lo probable era esa especial fortuna de los romanos en evitar el conflicto. Otra vez la prudencia, lo humano.

J. BELOCH: *Die Könige von Karthago*. «Klio», VII, 1909.—PIETRO BONFANTE: *La morale politica dei Romani*. «Riv. Inter. Fil. Dir.», 6, 1926.—A. J. CARLYLE: *A history of Political Theory from the Roman Lawyers to the Second Century to the Political Writers of the Ninth*, Edinburgo, 1930.—M. CODIGNOLA: *La formazione spirituale di Plutarco e la sua personalità filosoficoreligiosa*, «Civiltà moderna», 6, 1934.—M. P. CHARLESWORTH: *Providentia und Æternitas*, «Harward Theol. Review», 29, 1936.—N. DERATANI: *Virgile et l'age d'or*, «Rev. de Philologie», 5, 1931.—PIETRO DE FRANCISCI: *Spirito della civiltà romana*, Milán, 1940.—FERGURSON: *Legalized Absolutism in route from Greece to Rome*. «American Histor. Review», 18, 1912.—TENNEY FRANK: *Roman Imperialism*, Nueva York, 1914.—M. GELZER: *Das Roemertum als Kulturmacht*, «Hist. Zeitschrift», 126, 1922.—R. HEINZE: *Vom Geist des Roemertums*, Leipzig, 1939.—U. KNOCKE: *La preparación espiritual de la época de Augusto por Cicerón*, «Invest. y Prog.», 14, 1943.—J. KROMAYER: *Staat und Gesellschaft der Roemer*, Leipzig, 1923.—A. MOMIGLIANO: *Livio, Plutarco e Giustino, su virtù e fortuna dei Romani*, «Atheneum», n. s., 12, 1934.—DESIRÉ NISARD: *Los cuatro grandes historiadores latinos*, trad. esp., Madrid, s. a.—W. POESCHL: *Grundwerte roemische Staatsgesinnung in der Geschichtswerken des Sallust*, 1940.—ARMIN ROEMHELD: *Ursprung und Entwicklung des Begriff der civiltà in Italien*, Colonia, 1940.—MORIZ VOIGT: *Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum, und das ius gentium der Roemer*, Leipzig, 1856.—L. WENGER: *Hausgewalt und Staatsgewalt im roemischen Altertum*, «Miscel. Ehrle», Roma, 1924.

15. LA «RES PÚBLICA»

Dentro de los códigos justinianos, legado el más eficaz de Roma a la cultura, la *res publica* se ofrece como una monarquía universal ligada a la voluntad de Dios y dominando, por la ley, sobre los hombres. Pero ésta es, aunque vigorosamente influyente en la Edad Media, una última versión.

Para partir de los principios, no fué *res publica* en la iniciación histórica el nombre que dió Roma a su ordenación política. Por lo pronto suena la palabra *populus*. Así, orgánica y social, la idea aparece por bajo de ese término designando a Roma, a Atenas o a Cartago. El elemento político esencial, la autonomía del poder, es la independencia. Verdaderamente son *populi* aquellos grupos sociales con los cuales Roma contrae *foedus*, es decir, las configuraciones dotadas de personalidad. Los pueblos se advertían detrás de sus conductores, como Persia y Macedonia a espaldas de Jerjes y de Alejandro.

La historia política de la antigua Roma se ha de comprender precisamente en el ámbito conjunto de los acontecimientos del Mediterráneo occidental, a partir de aquel primer tratado con Cartago, que arranca de la época regia. Sobre esos mismos pueblos conocidos se construye la tipología política. El procedimiento llega a Tácito, para quien todas las naciones son gobernadas por el pueblo, por los nobles o por un príncipe.

Y añade recalcando la aportación experimental: otra forma de república, fuera de éstas, antes se puede alabar que hallar; ni dado que se hallase podría durar largo tiempo.

Por lo demás, el primer calificativo del *populus* es *publicus* o *populicus:* pertenencia a un pueblo, a una colectividad organizada. La *res publica* se identifica en Cicerón con la *res populi*. Inicialmente significaba esa misma colectividad organizada, y solamente sobre su imagen y a su ejemplo se aplicó este adjetivo a municipios, colonias y provincias o a sodalicios voluntarios formados por el pueblo. Su culminación estriba en la definición ulpianea del derecho público: *quod ad statum rei romanæ spectat.*

Si partimos de las ideas que conocemos sobre la organización romana primitiva, admitiendo la *auctoritas patrum* como poder de los ancianos, del senado o del rey, dando como contenido del poder y de su acción esa potestad deliberante que corresponde al pueblo sobre propuesta del *rex*, la *res publica* se nos ofrece como concepto concreto de una ordenación política distinta de la regia. Según la leyenda, el rey es odiado, y en su sustitución se establece una estructura trimembre, de magistratura, senado y pueblo.

La *res publica* queda montada sobre estos tres elementos: una magistratura calificada por la colegialidad y la *intercessio;* un senado, en acción permanente, ligado a la institución consular, y un pueblo que se constituye mediante concentraciones dotadas de eficacia administrativa—comicios—, si fundamentalmente representa el elemento central pierde pronto su influencia, al hacerse infrecuentes las asambleas,

acaso ante todo por la atracción de las ciudades federales y por las concesiones de ciudadanía.

A estos influjos, interesados en la decadencia de la ordenación popular, se unen las exigencias de los *imperatores*, jefes del ejército, que se sitúan sobre el orden político tradicional en virtud de uno de esos típicos ensamblajes de la estructura y el poder. Si la realeza fué la primera forma de gobierno—Salustio dirá: *nam is terris nomen imperii id primum fuit*—, bajo César se siente la impresión de que el pueblo ha perdido su poder. ¿Qué ha sido de aquel pueblo romano—viene a decir Marco Emilio Lépido en su discurso—que ahora se limita a recibir alimentos?

En tal aspecto la acción revolucionaria de Augusto tiene extraordinario interés. Buena prueba del ambiente la consulta, transmitida por Dión Cassio, de Augusto a Mecenas y a Agripa sobre el restablecimiento de la libertad republicana. El mismo se presenta como libertador de la república oprimida por las facciones: *rem publican dominatione factionis oppressam in libertatum vindicari*. Pero esa libertad va a mostrarse demasiado accesible al fraude político. El símbolo del orden recién instaurado se expresa por la *auctoritas*. El pasaje augústeo reza así: *Auctoritate omnibus præstiti*. Esa autoridad supone el reconocimiento de una voluntad preeminente y decisiva desde el punto de vista jurídico y político, fundiendo en sí dos elementos tradicionales: la majestad y el imperio.

El orden político exige, cada vez más, la preparación atinada en los mandos. Y nuevamente urge la educación, el estudio de la historia. Yo conozco gentes que han esperado ser nombrados cónsules para leer la historia de nuestros padres y las lecciones militares de los griegos —declara Mario ante la asamblea popular cuando es designado para dirigir la campaña de Roma contra Yugurta—. Sin duda—añade—, cuando han sido llamados a ella ejercieron una magistratura, pero de hecho es preciso, ante todo, estar preparados por una acción continua: *Nam gerere quam fieri tempore posterius, re atque usu prius est.*

Este fenómeno de la evolución ciudad-república-principado, que juega siempre con elementos de derecho público, y, por tanto, esencialmente ligado al esquema central, se reitera en la vida local, en los municipios de las provincias. La idea de que el conjunto sea representado por una parte—por la parte mayor—se encuentra en dos pasajes del *Digesto*. Tras la declaración general de Ulpiano: *refertur ad universos quod publice fit per maiorem partem*, suena a poco la aplicación municipal de Scévola *quod maior pars curiæ effecit pro eo habentur ac si ómnes egerint*. Para los romanos, la justificación de este principio se encuentra en la idea, tan clara en la doctrina, de que se trata de un negocio jurídico. Precisamente hay de ello un texto español, la Ley Municipal de Málaga, de fines del siglo I, que nos presenta al pueblo organizado en comicios y eligiendo sus magistrados por mayoría relativa y escrutinio. La forma se pierde cuando los decuriones absorben este poder, en cumplimiento de una transformación simbolizada por la actuación del Senado, que recoge en la capital las competencias comiciales. Y es el Senado quien sigue el sistema de la aclama-

ción, limitándose a la aprobación de las propuestas que en nombre del Emperador le son presentadas.

El esquema jurídico y la versión humana califican y afirman las actuaciones políticas de Roma. Hasta en el terreno exterior se afirma la presencia de un derecho de guerra, del *ius belli*. Los romanos reconocen leyes a la lucha y señalan cuando las infringen: *Id facimus contra ius belli*. Este prohíbe el incendio, el asesinato, la venta de prisioneros como esclavos. Son especiosas las justificaciones que se buscan, aunque, en el caso de la estratégica posición de Capsa, en la guerra yugurtina, se sepa que los númidas sólo se someten por el terror y por el miedo.

F. F. ABBOTT: *Roman political institutions*, Boston, 1901. *Society and politics in ancient Rome*, Nueva York, 1909.—K. BUECHNER: *Die roemische Republik im roemischen Staatsgedanken*, Friburgo de Brisg., 1947.—E. CIACERI: *Le origini di Roma*, Milán, 1927. O. HIRSCHFELD: *Die roemische Staatszeichnungs und die Akklamationen in Senat*, «SB. Berl. Akad.», 1905.—HOLMES: *The Roman Republic and the Founder of the Empire*, Oxford, 1923.—PIERRE LAMBRECHTS: *La composition du Sénat romain de Septime Sevère à Diocletien* (193-284), Budapest, 1937.—FRANZ LEIFER: *Die Einheit des Gewaltsgedankes im roemischen Staatsrecht*, Berlín, 1914.—A. DE MARCHI: *La libertà di riunione, di associazione, di coscienza, di culto e di insegnamento in Atene e Roma antica*, «Rendiconti Istituto Lombardo», 1909. *L'infrequentia nei comizi romani*, «Rendiconti», cit., 1912.—CHARLES OMAN: *Siete estadistas romanos*, trad. esp., Madrid, 1944. DE RUGGIERO: *Il Consolato*, Roma, 1900.—OTTO SEEL: *Roemische Denker und roemischen Staat*, Leipzig, 1937.—P. WILLEMS: *Le Sénat de la république romaine*, Lovaina, 1878.

16. EL IMPERIO

El orden político romano tiende por el orbe una amplísima estructura administrativa. Apoyándose en la ciencia griega, el orbe era para los romanos la tierra habitada, al menos durante los siglos I al IV. Desde este último ya se distinguen *orbis romanus* y *orbis terrarum*. El primero es la zona dominada por el Imperio; el segundo excede a aquél y es reivindicado por la Iglesia como ámbito del desarrollo de su misión.

El Imperio establecido sobre el orbe romano aprovecha para su estructura la tradición federal de la Liga latina. Esta, según los estudios de Kromayer, poseía el *ius belli ac pacis*, el derecho de contratar alianzas, y el de fundar colonias, manteniéndose en su interior la administración de las comunidades particulares. Es mérito de Bonfante haber subrayado que el diseño aplicado por Roma en vasta escala, bajo su propia hegemonía, corresponde a la organización federal del Lacio. En efecto, nada más lejos de la unificación que las provincias, que toman apenas un valor demarcatorio y que en los años de la decadencia señalan la ausencia del poder político por el desenvolvimiento de las instituciones de la encomendación y el patrocinio con la presencia de potentes, que acogen bajo su patronato municipios y ciudades.

La historia de la idea y de la estructura del Imperio consigue especial resonancia por la incorporación de elementos helénicos. En cierta forma supervive así la empresa alejandrina. Cardinali sostiene que el

Imperio de Roma está copiado del de Pérgamo. Kampers encuentra la idea de Emperador representada por Alejandro. Recuérdese que Augusto fué festejado en Asia como Zeus Eleuterio. Se utilizan elementos sacerdotales y litúrgicos. Roma, cabeza del mundo, se empeña en realizar el orden en el Cosmos. Se vuelve a inspirar la edad dorada; el mesianismo parece cumplido. Y lo preside todo una máxima virgiliana: *Parcere subiectis et debellare superbos.*

Pero una y otra cosa están en contraste con la concepción, tradicional y antigua, de la *res publica.* El príncipe ya no es el representante del pueblo. Lleva algo en sí, recoge la *maiestas populi romani,* y la impone. La seguridad y la eternidad parecen ligadas al Imperio. Su proceso unificador culmina en el siglo IV, por la igualación de todos los súbditos bajo una misma ley y el carácter religioso del Emperador.

En un principio *imperator* era quien imperaba, es decir, el que estaba investido de una suprema potestad de mando. Designábase especialmente con esta palabra al poseedor del *imperium,* a aquel que había sido aclamado después de una batalla victoriosa, dándole cierta analogía con los procónsules. Por eso ha podido definirse al Emperador como «un comandante que no es al mismo tiempo magistrado ordinario». Sila abandona el título de *imperator* cuando asume el de *dictator,* que considera más vigoroso. Mantenido con Pompeyo, se transforma con César, viniendo a convertirse en sintética designación del Jefe del mundo romano. Esta es, en fin, la acepción que da al término la lengua popular, y con ella penetra en la literatura. Desde un punto de vista jurídico, se asimiló al concepto de *princeps.* Su titular era Jefe del ejército, árbitro de la política exterior y jefe religioso o pontífice. En la versión augustea, el Emperador se ofrece ante nuestros ojos aglomerando poderes. Octavio concentra en su persona, después de Accio, además de los poderes extraordinarios concedidos anteriormente por el Senado y el Pueblo, los títulos y funciones de cónsul, y va consiguiendo sucesivamente una serie de facultades que bajo sus sucesores son objeto de concesión global, prueba del perfil que había conseguido la institución.

Si pasamos al terreno político, el exacto alcance de la posición de Augusto en el orden constitucional se deja ver en la conocida frase del *Monumentum Ancyranum: Auctoritate omnibus præstiti;* superaba por su autoridad a todos los demás ciudadanos. Mas no los superaba por la cantidad, sino de manera específica, por atención al contenido de esa *auctoritas,* que de categoría moral pasa a ser categoría jurídica, y vierte su poder como *viva vox,* igual que los magistrados juzgadores. El vocablo refleja el relieve social de una persona o institución. Sirve para comprenderlo el pasaje ciceroniano: *Tenebat non modo auctoritatem, sed etiam imperium in suos.* De ahí arranca también la aureola del carisma. Las dotes personales de Augusto dan esta vez—como tantas otras en la Historia—la explicación de la posición de un pueblo que entrega a un jefe las actividades ligadas tradicionalmente a la Política. El Principado augusteo no es tanto un concepto político como una misión o vocación personal. Pero la permanencia de grandes figuras hizo fijar aquellos valores en una institución que, gracias a la osi-

ficación dada por la ley, vive y pervive hasta calificar un período fundamental de la historia del mundo.

El problema de la subsistencia del Imperio sin las dotes personales del Emperador fué siempre sugestivo. Hubo gentes en Roma que comprendían la dificultad de la situación y temían que los cimbrios o los teutones derribasen por la fuerza la ordenación lograda, o que Mitrídates la dividiese. Acaso las cosas hubieran variado sin Mario y sin Sila. La realidad es que quien alimentaba al Imperio era el mundo provincial. La idea imperial es idea provincial, sentida por aquellos jefes que llegaban a Roma desde los territorios recién ganados: Adriano, Teodosio, Septimio Severo. En lo interior se evidencia la lucha constitucional, que sigue tratando de resolver el problema de la localización del poder. Si fallase el Emperador, ni los Comicios ni el Senado podrían gobernar al Imperio. Era preciso transformar la constitución pública. Desde las provincias la situación no parecía tan crítica: la *lex provinciæ* preveía adaptaciones, y su edicto era arbitrario. Así se comprende la tragedia del derrumbamiento. Previéndolo, los emperadores buscaban el ápoyo de las provincias y exigían el juramento de fidelidad, generalizando el de los magistrados y el de los soldados. El Senado de Septimio Severo tenía mayoría de orientales y de africanos. La clase dirigente romana había ido desapareciendo con la supresión de las instituciones tradicionales. Si el Principado es la consolidación de un nuevo régimen, los años de la ascensión de Augusto y los de su poder constituyen una revolución. Ronald Syme la sitúa entre el 60 a. de J. C. y el 14 después. De cuanto hay dentro de ese proceso habrá que preguntar a Cicerón.

De otro lado, entonces como siempre, tras la exaltación de las formas campea una postura ante los contenidos o sencillamente frente a los resultados de una política. La instauración de Augusto se liga a la realización de la paz y de la prosperidad. Si Horacio y Virgilio difunden tesis elogiosas en contacto con Mecenas, no les fué tarea difícil hacerlo, pues está testimoniado el éxito conseguido, que revela una atmósfera pronta a recibirlas. Con Trajano y con Adriano revive la idea, de modo que entre Nerón y Marco Aurelio hay casi un siglo de gobierno amable. Si el período augusteo significa la victoria de los *cives romani*, la monarquía ilustrada de los Antoninos fué la victoria de las clases cultas, que encuentran la teorización de la forma apetecida en la obra de Dión de Prusa, que apoya la *basileia* frente al régimen oriental basado en el poder militar.

¿Hubo una oposición al Imperio? La hubo, pero de matiz. No está entre los que difunden el rumor y hacen la crítica en las tertulias, sino en los que buscan, nostálgicamente, una mejora con un acercamiento a las instituciones republicanas. Se habla de *libertas*, pero hay allí una vaga noción negativa, que quiere representar la liberación de la facción o del tirano, bien que se ofrezca como término apropiado para el fraude político: invocación cómoda—viene a señalar Syme—en defensa del orden establecido, de tal modo que para un aristócrata romano la *libertas* significa su derecho de clase y la perpetuidad del privilegio.

En esta dirección, los senadores que sueñan con el poder perdido se coligan con los intelectuales influídos por el estoicismo. El rey contrapuesto al tirano sirve a Dión de Prusa para desarrollar su exaltación de la monarquía trajanea. El Senado, que combatía el dinastismo, se asocia a los filósofos que preferían al rey escogido por Dios y no por simple función hereditaria. Una vigorosa y brillante síntesis doctrinal romanohelénica se realiza bajo el español Trajano, asegurando la vida del régimen imperial durante el siglo II. De allí surge la elaboración del gobierno templado, tal como queda testimoniada en las palabras de Frontino a Nerva: «Mal príncipe es el que no permite nada, pero peor todavía el que lo permite todo.»

J. BALCELLS: *Ennio, Estudio sobre la poesía latina arcaica*, Barcelona, 1914.—BENEYTO: *España y el problema de Europa*, Madrid, 1942. Nueva edición, Buenos Aires, 1950 (Colección Austral, núm. 971). *Trajano, el mejor príncipe*, Madrid, 1949.—G. BETTI: *Il carattere giuridico del principato di Augusto*, Città di Castello, 1915.—THEODOR BIRT: *Das Roemische Weltreich, seine Herscher, Feldherren und Staatsmaenner*, Berlín, 1941.—G. BOISSIER: *La oposición bajo los Césares*, Madrid, s. a.—CARDINALI: *Il regno di Pergamo*, Roma, 1905.—CUMONT: *Un serment de fidélité à l'empereur Auguste*, «Rev. d'Etudes Grecques», 1901.—A. J. DOMASZEWSKI: *Die philosophische Grundlagen des augusteische Prinzipats*, «Festgabe f. Gothein», Munich, 1923.—P. DE FRANCISCI: *Arcana Imperii*, Milán, 1947.—MATHIAS GELZER: *Caesar und Augustus*, Stuttgart, 1923. *Caesar, der Politiker und Staatsmann*, Munich, 1941. *Die Anfange des roemischen Weltreiches*, «Festgabe f. Haller», Stuttgart, 1940.—A. H. J. GREENIDGE: *Roman Public Life*, Londres, 1911.—M. HENDERSON: *The life and principate of the emperor Hadrian*, Londres, 1923.—F. KORNEMANN: *Doppelprincipat und Reichsteilung im Imperium Romanum*, Berlín, 1930. *Principado y Dominado: las formas estatales de la época imperial romana*, «Investigación y Progreso», 9-10, 1942.—A. MAGDELAIN: *Auctoritas principis*, París, 1947. FRANCESCO MARTINO: *Lo Stato di Augusto*, Nápoles, 1936.—F. B. MARSH: *The Founding of the Roman Empire*, Oxford, 1931. *The Reign of Tiberius*, Oxford, 1931.—K. J. NEUMANN: *Roemische Klientelstaaten*, «Hist. Zeitschrift», 117, 1917.—ROBERTO PARIBENI: *Optimus princeps*, Mesina, 1927.—LOUIS PERRET: *La titulature impériale d'Hadrien*, París, 1929.—ANTON V. PREMERSTEIN: *Vom Werden und Wesen des Prinzipats*, «Abband. Bay. Akad.», 15, Munich, 1937.—G. DE SANCTIS: *Imperator*, «Studi in on. di Riccobono», Palermo, 1932.—K. SCOTT: *The political Propaganda of 44-30 B. C.*, «Mem. Amer. Acad. of Rome», 11, 1933.—ERNEST SCHOENBAUER: *Wesen und Ursprung der roemischen Prinzipats*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Roem. 47, 1927.—A. STEINWENTER: *Zur geschichte einer politischen Theorie*, «Anzelger der Wissen.», Viena, 1946.—RONALD SYME: *The Roman Revolution*, Oxford, 1939.—LILY ROSS TAYLOR: *The divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931.—J. VOGT: *Orbis romanus, Zur Terminologie des roemischer Imperialismus*, Tubinga, 1929. *Vom Reichsgedanken der Roemer*, Leipzig, 1942.—WILHELM WEBER: *Princeps, Studien zur Geschichte des Augustus*, Stuttgart, 1936. *Rom, Herrschertum und Reich im Zweiten Jahrhundert*, Stuttgart, 1937.—ULRICH WILCKEN: *Zur Entwicklung der roemischen Diktatur*, Berlín, 1940.—ZARETTI: *L'encomio di Roma di Elio Aristide*, Milán, 1918.

CAPITULO VI

LA INTERFERENCIA HELENICA EN ROMA

17. POLIBIO: SU PANEGÍRICO DE LA CONSTITUCIÓN ROMANA; SUS DOCTRINAS

La conquista de Grecia por los romanos, hacia el año 146 antes de Jesucristo, plantea una nueva situación. De un lado, la admiración de los griegos por esta forma política que consigue triunfar (Polibio, p. e.); de otro, la impresión profunda del saber griego entre los estudiosos de Roma (Cicerón, p. e.). La filosofía griega consigue entonces atraer el interés de la gran nación conquistadora. Pero como ya Grecia se había ido desmantelando en sus estructuras esenciales del pensar, iniciándose los sincretismos con el Oriente y aun las posiciones deformadoras, no hay una línea terminante cuya prolongación quepa acoger. De otra parte, los romanos van a contemplar la ciencia griega con un propio espíritu, movidos por un interés inmediato, al servicio de la utilidad, es decir, con actitud ecléctica. La filosofía se ofrece asimismo como sucedáneo religioso, como elemento de educación en una atmósfera de escepticismo donde las formas culturales son fundamentalmente pragmáticas.

Nacido hacia 210-200, en Megalópolis, Polibio es, por consiguiente, un griego, aunque inserto en Roma. Hombre de amplia cultura, participó en una embajada a Egipto; pertenecía al partido patriótico moderado y era hijo de un estratego de la Liga Aquea. Deportado con su padre, vive en la capital del Imperio en condiciones aceptables y sin obligaciones. Tiene, así, ocasión de conocer el ambiente romano y de trabar amistad con gentes de peso. Amigo de Lucio Emilio Paulo, visitó a España, de la que conoció, seguramente, la Lusitania y la Cartaginense.

El nombre de Polibio se liga a su panegírico de la constitución romana. Para comprender su reacción, que no es simple paso del odio al amor, hay que contar con su formación filosófica, calificada por el dinamismo con que vigoriza sus esquemas mentales. Acoge de los estoicos, como nota Montero, la idea central de su sistema. Su esfuerzo aparece en la actitud objetiva con que contempla el mundo romano; solamente así puede probar el rigor con que se produce. Le domina «la tremenda presencia de Roma». Lo que Persia fué para la Grecia clásica—se ha dicho expresivamente—es lo que Roma significó para el mundo helénico. Con un matiz que merece destacarse para comprender a Polibio: que ahora vencía el enemigo de Grecia. Ve la grandeza conseguida por Roma y busca sus razones. Del análisis que realiza este griego anonadado y culto surge una tesis: la del equilibrio y la fusión

de los poderes. El triunfo de Roma—viene a decir—se debe a la combinación de sus formas y al sistema de frenos de su mecánica política. Visto así, hay que enfrentarse con los que han pensado que el panegírico polibiano pudiera ser una simple obra literaria, un intento retórico, como Laqueur sostiene. Por el contrario, según subraya Stumpo, la demostración de la fatalidad y de la universalidad del Imperio, ya desde el proemio de su *Historia*, revela una profunda preocupación moral y política. Polibio investiga buscando una lección que pueda ser piedra de toque para comprobar los saberes militares y políticos. Para explicarla recuerda a Esparta, cuya grandeza vive mientras se mantienen las leyes de Licurgo. El principal elemento del poderío romano que le impresiona es la fuerza de sus instituciones, y ante la consideración de esas instituciones nacen las doctrinas.

Polibio, continuando la tradición histórica herodotea, busca un poder que pueda ser estimado como regulador de los hechos de los hombres. Y encuentra la *tyche*, transfondo misterioso de los acontecimientos, correctivo de las leyes y de las causas históricas, verdadera providencia o hado, de la que, sin embargo, se salvan los grandes hombres, que no deben tener preocupación por ella. Tal sucedió, en efecto, con los Escipiones, y, en fin, con los héroes. El ideal del héroe aparece brillantemente en la obra polibiana, con atemperamiento del valor institucional.

Se advierte inmediatamente que para Polibio el héroe perfecto es Escipión Emiliano, cuyas virtudes, especialmente la magnanimidad, señala y hace descollar. En grado inferior también exalta a otros, no sólo romanos, como Lucio Emilio Paulo, propretor de la Bética, sino extranjeros: Amílcar, Aníbal, Filopenes...

Esta presencia del ideal del héroe se ofrece en Polibio a la vida humana como desarrollo de una incesante lucha entre la fortuna y el poder, por donde se valora la capacidad del hombre para competir con aquélla: ahí reside el *loghismos*, la fuerza razonadora y previsora. Claro que, por eso, poco puede hacer la fortuna con los hombres sapientes que toman el camino del deber y del honor. En conjunto, el ideal del héroe en Polibio nace de las elaboraciones platónicas y estoicas y se cumple en el hombre romano, llamado para una gran tarea.

Por temperamento y por formación, Polibio es un idealista. En política propugna una rígida moralidad, que sólo puede ser evadida cuando esté en juego la salvación de un pueblo. Su fundamentación filosófica es finamente platoniana, como ha subrayado von Scala. Admira la república imaginada por Platón, pero la cree impracticable, y dice que hay que considerarla solamente como un modelo.

Acaso lo más interesante de su obra sea la exelencia que encuentra en las formas políticas, de las que hace depender la grandeza y la felicidad de los pueblos.

El fondo de su postura es democrático, como corresponde a quien se educó en la libre democracia aquea. Son los suyos los que encontraron una forma política eficaz. ¿Por qué—pregúntase—han tenido mayor importancia los aqueos que los árcades o los locrenses, sino por esa constitución basada en la igualdad de los ciudadanos y en el

bienestar común? Ahora bien: si idealmente piensa en una república casi platoniana, el horror a la demagogia y a la tiranía le lleva a abominar cualquier posible dominio de las multitudes, y ve como constitución práctica perfecta la del gobierno de Roma.

Y así escribe Polibio: «Las tres formas de gobierno de que he hablado antes se encontraban amalgamadas en la Constitución romana, y la parte de cada una estaba tan exactamente calculada, todo en ella era combinado tan equitativamente, que nadie, incluso entre los romanos, hubiese podido decir si era una aristocracia, una democracia o una monarquía. Tal indecisión se presentaba, de otra parte, como muy natural. Si se examinan los poderes de los cónsules, se hubiese dicho que era un régimen monárquico, una realeza; a juzgar por los del Senado, era, por el contrario, una aristocracia; en fin, si se consideran los derechos del pueblo nos parecía una auténtica democracia.»

En esto estriba el enorme valor de la *res publica* romana y, por esto, triunfó sobre Aníbal mientras Cartago fracasaba.

La doctrina polibiana ofrece en otros aspectos algunos elementos interesantes.

Estudiando el origen del poder, reconoce el carácter social natural del hombre. En un principio—dice—se estableció la monarquía sobre la figura de un hombre fuerte; luego no fué la potencia material, sino la inteligencia, lo que cimentó la autoridad, y por ahí llagaron el sentimiento de gratitud de los subordinados y la obligación de justicia que permite la conservación del poder en el titular una vez perdida por éste la fuerza corpórea.

Esa misma teorización del régimen mixto, destacado en la Constitución romana, hace ver que para Polibio todas las formas de gobierno encuentran justificación. Sólo se excluye la tiranía, transformación del *basileus* en déspota. Las tolerancias populares caducan ante el tirano; para él no debe haber compasión, y como Aristómaco, ha de tener muerte en la cruz. Otro tipo odioso es el del cortesano, que crece junto a las tiranías, y es bajo y envidioso.

Pero lo que Polibio desea en primer término es un régimen pacífico: la *pax* implica el mayor bien y ha de conservarse por medio del cumplimiento de todos los deberes, y especialmente del de justicia, aunque la paz no se debe mantener tan a toda costa que evite por principio cualquier guerra. Para atemperar esta actitud, señala Polibio la grandeza y la eterna venganza de los tebanos, y la falta de mérito del consejo pacífico de Píndaro. Y, en fin, como con quien se cuenta es con el hombre, su educación será tarea esencial para la política. Acaso por el deseo de armonía que en todo busca, subraya Polibio—siguiendo, por lo demás, una clara tradición—la importancia de los estudios musicales.

Desde que Polibio escribe el proemio de su *Historia* hasta que muere, no dejan de acontecer sucesos extraordinarios que tienen cierto influjo en su próximo ambiente cultural. El movimiento acaudillado por Panecio, frente a los estoicos anteriores, de Zenón y Antipatro, afirma la eternidad del mundo y la evolución de su grandeza. Hay en esto un ciclo y una sucesión; grandezas y decadencias tocan así a los distin-

tos países. Ciertos pasajes de la *Historia* polibiana, y concretamente el VI, 5. 1., le ligan a Panecio. Bien que Polibio empiece a dudar de que algún día no pueda Roma seguir la suerte de Cartago. Y a ese momento de profético pesimismo, revelador de una honda transformación intelectual, se liga Cicerón, que mantiene con firme hondura la primitiva y típica actitud polibiana.

O. CUNTZ: *Polybius und sein Werk*, Leipzig, 1920.—KONRAD GLASER: *Polybius als politischer Denker*, Viena, 1940.—W. HOFFMANN: *Rom und die griechische Welt*, «Philologus», Supp., 27, 1934.—E. KORNEMANN: *Zum Staatsrecht des Polybius*, «Philologus», 86, 1931.—R. LAQUEUR: *Polybius, Leipzig*, 1913.—S. MONTERO: *Estoicismo e historiografía*, «Rev. Univ. Madrid», Letras, 3, 1943.—P. NESTLE: *Der Friedengedanke in der antike Welt*, «Philologus», Suppl., 31, 1938.—R. VON SCALA: *Die Studien des Polybius*, Stuttgart, 1890.—S. SCHWARTZ: *Figuras del mundo antiguo*, Madrid, 1942.—E. G. SIHLER: *Polybius of Megalopolis*, «American Journal of Philology», 48, 1927.—B. STUMPO: *Il pensiero di Polibio*, «Atheneum», 9-10, 1921-1922.—W. E. TARN: *La civilisation hellénistique*, París, 1938.—C. WUNDERER: *Polybius Forschungen*, Leipzig, 1898-1909. *Polybius*, Leipzig, 1927.—L. ZANCAN: *Atene e Roma*, Milán, 1939.

18. CICERÓN: ORIGINALIDAD Y SENTIDO DE SU OBRA

En el relato de Plutarco, Cicerón (106-43 a. de J. C.) aparece estudiando elocuencia y jurisprudencia. Tras la conquista de Grecia por Sila, recorrió la vieja tierra sagrada, y fué así, en esto, contrapunto de Polibio. Oye y admira a los grandes oradores de la Hélade. Pasa al Asia, y cuando regresa a Roma, después de la muerte de Sila, está dispuesto a intervenir en la vida pública con sus caudales de doctrina y de prudencia. Su pronto triunfo en el asunto de Verres le hace conquistar fama de probidad y de capacidad.

Hombre político y escritor, hay que verle en su vida y en su obra. En su vida se nos presenta con perfil poco firme. Se ha escrito que fué versátil; mejor, como advirtió Nisard, puede decirse que era sencillamente «incapaz de esperar en la antesala». Está relegado, porque no quiere aceptar los apetecibles puestos que se le ofrecen, con el amargo placer de sentirse menos atendido. Honrado e irresoluto, fué hombre de partido, pero careció de aquella única cosa por la que el hombre de partido resulta valioso: el espíritu de secuaz. Acaso se preocupó demasiado de Roma. Su historia de César es una gran lección: hay que desconfiar de las tradiciones que se transforman en abusos; hay que contemplar el horizonte con ilusión de lejanía; comprender, en fin, que si algo no puede envejecer es el gobierno. Achaca a César la revolución, en vez de haber hecho las transformaciones debidas dentro del marco de la Constitución tradicional.

La obra de Cicerón nos lo presenta como hombre que tiene una visión conservadora del pasado de su patria. En sus *Primeras cuestiones académicas*, Arcesilao, destructor de una filosofía bien construída, es comparado a Tiberio Graco, que—escribe Cicerón—«había querido perturbar la tranquilidad de una república admirablemente organizada». Esta preocupación por el reconocimiento de las estructuras políticas tradicionales le hace llevar el tema a algunos diálogos. En las mismas

Cuestiones, Clitómaco aporta una anécdota de Carnéades y Albino: «A ti te parecerá, Carnéades, que no soy pretor porque no soy sabio, que Roma no es una ciudad, y que dentro de ella no hay una república.» A lo que Carnéades contestó: «Esa es la manera de ver de este estoico.» Aristóteles o Jenócrates—comenta Cicerón—«no hubieran dudado que Albino era un pretor, Roma una república y ciudadanos sus habitantes».

Acaso esta obsesión por lo romano hace tendenciosa la obra ciceroniana. Heinze considera parcial la *De re publica*, enderezada—dice—a una restauración tradicional, frente a César, bien que no tanto concretamente contra la política de fuerza ni la monarquía militar, sino contra la tiranía. En efecto, Cicerón se sitúa frente a aquel régimen también en virtud de razones doctrinales. Combate, pues, no tanto a César como a la dominación de uno solo, en la que no encuentran sitio ni la autoridad ni el consejo. Lo que sucede es que Cicerón se exalta al ver que la república no solamente ha perdido la forma, sino, ante todo, la esencia, pues no se ha tratado tanto de mudarla como de destruirla. Se ha abusado de la falsificación de los conceptos y del mal uso de los hombres de república y libertad. Con ese banderín no se defendían las libertades, sino la opresión de una casta sobre un pueblo, es decir, los privilegios de la aristocracia, mas también frente al gobierno popular, al que considera el peor régimen. La igualdad entendida como soberanía del número—dice—es la mayor de las desigualdades: *Ipsa æquitas iniquitissima est.* En cuanto a la libertad, él está por la antigua; aquella que no puede ser valorada y que sólo se redime con la vida propia: *Hæc quæ vel vitæ redimi recte possunt destinare pecunia non queo.*

Está situado, de este modo, en la línea republicana y conservadora del poder moderado. Acaso viera como causa fundamental del hundimiento de la tradición republicana la falta de participación y de preocupación de los ciudadanos, esa general atonía que había conducido al fallo de la clase dirigente. Por eso vitupera el desdén por los negocios públicos. Los que tienen talento y disposición—escribe en *De oficiis*—deben aspirar al gobierno de la república. Hace falta gente preparada y virtuosa, pues una vez en el poder han de cumplirse obligaciones y, ante todo, aquellas dos máximas de Platón: olvidar las propias conveniencias por el bien de los ciudadanos, y cuidar y vigilar el entero cuerpo de la república procurando no ser celosos por una sola parte. Ronald Syme ha advertido que frases como *concordia ordinum* y *consensus italicum* no eran monopolio peculiar de Cicerón, revelaciones de su sagacidad y patriotismo, sino fórmulas fáciles para expresar un ideal político.

Estas actitudes la relacionan con las actitudes de Polibio sobre la grandeza y el valor de la antigua Constitución. También para Cicerón aquélla era ejemplar y perenne. El Consulado, el Senado y el Pueblo representan, respectivamente, la *potestas*, la *auctoritas* y la *libertas*. Frente a la tesis polibiana de sucesión de estas formas (la monarquía hecha aristocracia, etcétera), Cicerón no sólo admite la posibilidad de truncar su evolución, sino que renueva completamente aquella serie

con sus modificaciones. Y acaso en gran parte por razones de formación y por su gran fervor ante la *virtus* de los viejos romanos. Que, aunque enlazado a raíces griegas, no podía moverse como Polibio atraído por la voz de la sangre.

Cicerón fué de los primeros en estudiar a fondo la cultura helénica. En las posteriores *Cuestiones académicas* hay una discusión entre Varrón y Cicerón sobre la versión de los autores griegos; en *De officiis* se insiste. Seguiría—dice—a los estoicos, mas «no como intérprete o simple traductor de ellos, sino que, como acostumbro, sacaré de sus fuentes, según mi juicio y discernimiento, lo mejor que hallare y del modo que parezca más conveniente».

Y ya está ahí planteada y resuelta la cuestión de su originalidad. Cuando Edgar Salin rotula el capítulo relativo al *De re publica*, de Cicerón, como «la utopía griega en el Imperio romano», exagera la filiación y el sentido de la obra ciceroniana. Si se dan, en efecto, elementos utópicos y un claro influjo del estoicismo, es justamente, como él mismo declara, sacando sus fuentes en la forma y manera que se le tercia. Y aun cuando acoge doctrinas estoicas lo hace con más calor que rigor. La influencia de Platón es evidente, pero acaso la presencia de Grecia está más que nada en la expresión, en esa elocuencia aprendida en su viaje de estudios, vistiendo sus ideas de frases que consiguen una gran difusión. Así puede decirse, con Wilamowitz, que «para su pueblo es a la vez Platón y Demóstenes». Tanto—insiste—, que para Tácito y Minucio Félix su Platón es Cicerón. En Platón aprendió (en el *Georgias* y en *Fedón* especialmente) la manera oratoria, que vió directamente en tierra helénica ejercitar a tantos. También influyen las reglas retóricas de Aristóteles, y por él aquéllas—como ha notado Stroux—, en la legislación romana. Clara es también la escuela de Isócrates. Mas, al lado de todo ello, está la experiencia.

Junto a Platón, a Polibio, a Isócrates o a Panecio, lo que más pesa en Cicerón es su experiencia de estadista romano. Tuvo la suerte de vivir en una época de amplios cambios políticos. Su vida fué muy agitada, pero también muy fecunda. Baste pensar que cuando Manilio propone a Pompeyo para el mando en Asia, es Cicerón quien dirige la coalición. Miembro del partido moderado, equestre-popular, busca entre los *optimates* la *concordia ordinum*. De esa preocupación suya viene la tendencia nostálgica hacia el pasado republicano en el cual la concordia era posible.

El *De re publica*, escrito en los años 54-51, antes de la guerra civil, está orientado desde un punto de vista de posible influencia política. El *De officiis* ofrece una visión más personal y un fondo ético. De una y otra se pueden deducir interesantes posiciones. La doctrina de la sociedad reconoce sus muchos grados, desde la infinita y universal a la del matrimonio; la familia es el principio y el seminario de la república. Las ciudades fueron fundadas para la conservación de la propiedad. Hay, ahí y por doquier, razones que ofrecen testimonio de la clara conciencia jurídica, y no—como era típico en la filosofía griega—con simples causas de necesidad. La ley y la justicia están en primer término. La justicia es la base esencial; sin ella no hay orga-

nización posible; ni una sociedad de ladrones puede subsistir sin justicia. Incluso como raíz histórica, no sólo entre los medos, como dice Herodoto, sino también entre los antiguos romanos, llegaron al trono los hombres de mejores costumbres por gozar de justicia, pues, protegiendo a la plebe oprimida, mantenían igual la balanza. Y ésa es también la razón de las leyes.

Sobre ese esquema destaca en Cicerón la teorización del mejor gobierno, no sólo con la exaltación de la antigüedad, sino por la experiencia, que, como notamos, califica su obra de fino realismo. «La sabiduría de los que gobiernan estas ciudades con su consejo y autoridad—escribe en vigorosa afirmación antiutópica—es muy superior a la de aquellos que imaginan teorías mostrándose alejados de los negocios públicos.»

Esta valoración de la experiencia fijada por la tradición cuenta con el apoyo catoniano. Catón decía—afirma Cicerón—que lo que hace la superioridad de la Constitución romana sobre la de las demás naciones es que la mayor parte de éstas no había recibido su institución y sus leyes sino de un solo legislador, en tanto que nuestra república ha sido constituída por el concurso de un gran número.

La sociedad civil fué definida en términos que obtienen las más largas resonancias: *Cœtus multitudo iuris consensu et utilitatis communione sociatus.* San Agustín y San Isidoro cogen de Cicerón esta tesis, y por ello llega a la erudición renaciente, junto al «sueño de Escipión» transmitido por Macrobio.

Alguien ha planteado el problema de si Cicerón pensó en la sujeción del gobierno a un régimen semejante al de las constituciones escritas. Keyes dice que se aproxima a esta idea más que otro alguno de los escritores políticos antiguos. Y ahí estaría el principal elemento de su originalidad en el *De legibus.* En cuanto a las leyes individuales, un sistema análogo está supuesto por la superioridad de los *mores maiorum.* También debe subrayarse la recomendación que hace de ciertos cambios en el Senado, supeditando su competencia a la prelación que reconoce en el poder legislativo de la asamblea. Para ésta propone un nuevo método de votación, término medio entre el voto secreto y el público. Sus propósitos reformistas en el Tribunado de la plebe, la Cuestura y la Censura, pueden señalarse junto al deseo de introducir ciertos elementos procedentes de instituciones griegas. Como Polibio, Cicerón significa la idealización del período de los Escipiones; pero en su conjunto, como quiere Keyes, en la Constitución que Cicerón compone hay más originalidad de la que ha sido reconocida.

No es, sin embargo, la Constitución lo que le interesa, sino el hombre. El político es configurado como conductor, y justamente como conductor de elefantes: «El perfecto hombre político—dice en *De re publica*—debe ser como aquellos conductores de elefantes que hemos visto a menudo en Africa, en lo alto de una bestia inmensa y espantosamente fuerte, a la que dominan y dirigen hacia cualquier lugar, plegándola a su querer con breves llamadas y con leves fustas.»

Arriba el hombre, y el hombre también abajo. Súbdito con libertad—*vivere, ut velis*—, y libertad en el que gobierna para la protección de los ciudadanos sobre la línea de la igualdad de los derechos políticos, la *dignitas*. Por eso combate la tiranía. En *De officiis* escribe: «¿Será el mismo delito que matar a un amigo ser homicida de un tirano a quien se trate con familiaridad?» «El pueblo romano—responde—juzga que no; antes, entre todas las hazañas gloriosas, coloca en el primer lugar ésta.»

Quiere la ley en la guerra, el derecho fecial. No hay guerra justa —dice—, sino la que se hace habiendo precedido la demanda y la satisfacción de los agravios, o la intimidación y la declaración con las debidas formalidades.

Su figura vive así por su prosa, que es la más insigne prosa de los humanos; pero también por sus ideas.

J. BENEYTO: *Trajano, el mejor príncipe*, Madrid, 1949.—G. BOISSIER: *Cicero and his friends*, Londres, 1897; trad. fran., París, 1926.—FAUSTO M. BONGIOANNI: *Cicerone*, Milán, 1941.—CAUER: *Ciceros politisches Denken*, Berlín, 1903.—E. CIACERI: *Il trattato di Cicerone «De re publica» e le teorie di Polibio sulla constituzione romana*, «Rendiconti Acad. Lincei», 27, 1918. *Cicerone e i suoi tempi*, Roma, 1926-1929.—EMILIO COSTA: *Cicerone giureconsulto*, Bolonia, 1919.—TENNEY FRANK: *Life and Literature in the Roman Republic*, Berckeley, 1930.—RICHARD HEINZE: *Vom Geist des Roemertums*, Leipzig, 1939.—HUBBELL: *The influence of Isocrates on Cicero*, Yale, 1913.—C. W. KEYES: *Original Elements in Cicero's Ideal Constitution*, «Amer. Journal of Philology», 42, 1921. GEORG KILB: *Ethische Grundbegriffe des alten Stoa und ihre Uebertragung durch Cicero im Buch «De finibus bonorum et malorum»*, Friburgo de Brisgovia, 1939.—H. KLOESEL: *Libertas*, Breslau, 1935.—KROLL: *Die Kultur der ciceronischen Zeit*, Leipzig, 1933. E MASÉ-DARI: *M. T. Cicerone e le sue idee sociali e politiche*, Turín, 1900.—V. POESCHL: *Roemische Staat und griechische Staatsdenken bei Cicero*, «Neue deutsche Forschungen», 104, 1936.—REITZENSTEIN: *Die Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus*, «Nachrichten goettinger Gesells. Wissens», 1917.—E. SCHWARTZ: *Figuras del mundo antiguo*, Madrid, 1942.—RONALD SYME: *The Roman Revolution*, Oxford, 1939.—H. STRASBURGER: *Concordia ordinum*, Leipzig, 1931.—U. VITORIA: *La filosofía jurídica de Cicerón*, Valladolid, 1939.—JOSEPH VOGT: *Ciceros Glaube am Rom*, Stuttgart, 1935.—H. WEGENAUPT: *Die Bedeutung und Anwendung von dignitas*, Breslau, 1932.

CAPITULO VII

LA CULTURA POLITICA ROMANA FUERA DE ITALIA

19. EL PROVINCIALISMO OCCIDENTAL: SÉNECA

La romanización del orbe antiguo no es tan profunda como suele suponerse sobre la imagen de una general penetración. Las instituciones que se insertan en las provincias no están tan definidas como las señala la elaboración a que ha llegado el Derecho. El régimen jurídico que las estructura sólo se extiende bajo Diocleciano, y lo que rige es claramente derecho vulgar, porque ni se recibe intacto ni se mantiene puro. Mayor interés tiene la obra asimiladora abordada por el Consejo Imperial al cual se consultaban asuntos de manera que se establecía una jurisprudencia común. Además, la romanización no destruyó las estructuras locales, aunque las subsuma en los nuevos esquemas y conceptos, y aun ella misma a veces significa deformación.

Las características provinciales se mantuvieron, aunque la cultura vaya igualándolas. Roma preside esa penetración más con el espíritu que por vigencias coactivas: Roma es una diosa, a la que se rinde singular *admiratio*. Así se sitúan las diferencias entre Oriente y Occidente. Mientras aquí triunfa el elemento local, allá hay estructuras regionales que penetran con poderoso impulso y llegan a conseguir la capitalidad del Imperio. Para la mayor comprensión del fenómeno, basta pensar en la expansión de las categorías jurídicas políticas: primero fué Roma como ciudad; más tarde, el Lacio; al fin, Italia. Las Galias constituyen una ampliación de ésta. España sólo entró en ese círculo tras Vespasiano, que le concede el *ius latii*. La concepción universalista, que suele prestarse a confusiones al hacernos imaginar una representación igualitaria del Imperio, es obra de Caracalla, en 212, cuando se concede la ciudadanía romana a todos los habitantes del orbe que domina. Quedan fuera sólo los peregrinos o extranjeros.

Tras esa evolución se ve participar a las provincias en la política imperial. Ante todo con la elección de emperadores, y justamente el primer provincial que llega al solio es un occidental, el español Trajano. Y de este Occidente romano sale también Séneca, que ofrece al mundo político antiguo una expresiva aportación doctrinal.

Lucio Anneo Séneca, nacido cuatro años antes que J. C., hijo de Marco Anneo y, como él, natural de Córdoba, en España, lleva a la cultura de su época, aun cuando pasa su vida en Roma, un ambiente provincial. Estudiante en la capital del Imperio, siguió las enseñanzas del estoico Atalo y del pitagórico Soción.

Desempeña importante papel en los primeros años del reinado de Nerón, y su doctrina une un sentido moderador de estirpe augustea a una exaltación de lo racional como genuino elemento humano. Campean en Séneca cinco fundamentales conceptos: la igualdad de la naturaleza de los hombres, el contraste entre naturaleza y convención, la participación del sabio en la república, la libertad y la raíz divina. Justamente exalta la razón, más la exalta añadiendo: «Esta razón perfecta se llama virtud.»

Así, en efecto, entre las ideas expuestas en su *De clementia*, la utopía prehistórica de la edad de oro se mezcla con sus propios conceptos culturales, pues el jefe primitivo es el mejor de los pobladores, elegido por todos, entre los sabios.

El *De clementia* puede ser considerado como su más firme y clara declaración política. Sin fe en el pueblo, Séneca se coloca entre los partidarios del monarquismo templado, con la única reserva de que el monarca obre de acuerdo con la justicia. La monarquía es una institución natural, que se ofrece en ejemplos como el de las abejas. Tomando a Augusto por modelo, aplica la imagen de que el rey sea al pueblo como al cuerpo el alma. El emperador romano es, así, un dios en la tierra. No hace daño ni comete incorrección por sí, sino en cuanto obra a impulso de la ira, es decir, en acciones que están fuera de la órbita jurídica. Distingue y califica la tiranía viendo que el mal rey procede cruelmente, no por necesidad, sino por placer propio. La construcción típica del monarca señala las calidades de su poder como aquellas del patrono sobre el cliente o del padre sobre el hijo. Los súbditos han de corresponder a los desvelos del monarca con respeto, amor y obediencia.

Lo que más finamente señala la actitud de Séneca es su relación con la política de los primeros años de Nerón. El discurso que pronuncia éste, en octubre del año 54, constituye el programa de gobierno de aquella etapa. Se habla allí—por el consejo de Séneca y acaso de manera directa en su redacción—del ejercicio del poder con moderación, de la adaptación de la autoridad del Senado y del consentimiento del Ejército. El rey se coloca por encima de cualquier discordia, renovándose en esto la versión augustea. Pero la intervención y dirección de Séneca dura solamente hasta el año 62. Pierde la privanza por entonces, y Nerón goza obrando sin la aprobación del filósofo y aun en contra de lo que éste le hubiera aconsejado. Se rompe así la línea con que Séneca, recogiendo un punto de vista extenso, difundido como opinión pública de republicanos, estoicos y provinciales (subrayemos este aspecto), continuaba la tradición de Cicerón. La empresa consistía en llegar a una síntesis entre la legalidad constitucional y el poder personal, mediante la presencia de un *princeps* que no fuese un *dominus*, y se ligaba a un esfuerzo, que pudo ser decisivo, para resolver la polémica doctrinal que en torno a la teoría de las formas políticas ocupa la mayor parte del siglo I.

Es, sin embargo, exagerado hablar de oposición republicana y aun de pompeyanismo en Séneca. Mas en ciertos aspectos se liga a Quintiliano y a Lucano, provinciales también. Recuérdese, para señalar

esa actitud, la significación de la *Farsalia*, espita por donde se arrebujan los sentimientos de Lucano. Al terminar su descripción de la batalla famosa, escribe: «Entonces fué cuando la libertad huyó de nosotros para siempre... Es el bien de los germanos y de los escitas: Italia ya no la conoce.» Y aún agrega: «Los árabes, los persas y todos los pueblos de Oriente son más felices que nosotros: no han conocido otra cosa que la tiranía.»

Tal ambiente es reflejado también por la tragedia *Octavia*, de autor ignoto, y desde luego no del Nuestro, pero de evidente y profunda savia senequista. En esta obra se exponen tres puntos de vista políticos: el del coro de los partidarios de Octavia, el de Nerón y el de la oposición, asumido por Séneca. Recoge el primero los tópicos generales de la filosofía estoica y del patriotismo romano. Nerón y Séneca enfrentan dos concepciones: el emperador, la absolutista; el filósofo, la moderada. Nerón resume la doctrina del despotado, sobre las líneas de la monarquía oriental; Séneca, la del poder sujeto a límites, la del príncipe que se debe al pueblo; en fin, la versión augustea y ciceroniana. Tal es, en la *Octavia* igual que en el discurso del año 54—que, según la noticia tacitea, fué preparado por Séneca—la posición del cordobés.

Y así debió de verlo la clase dirigente de Roma, pues Tácito pudo recoger un rumor según el cual se quiso aprovechar la conjuración de Pisón «para llevar a Séneca al poder». Ciertamente, como suele ocurrir a los filósofos, sin que él lo supiese.

Las doctrinas de Séneca—en las que se ha advertido una raíz, un ímpetu o un matiz hispánicos—tienen así, en el momento neroniano, un punto de arranque. Su afirmación política fundamental, ligada al realismo de la vida pública, es la tan repetida de que no pueden durar los poderes violentos. Se reitera este concepto en la Edad Media, y lo recoge y divulga en la moderna un escritor oriundo de España, Benito Spinoza.

Así se comprende que Séneca quiera como forma ideal la de la monarquía con un rey justo, que busque en la sabiduría el fomento de la paz, que llame al género humano a la concordia, que ataque la guerra—nacida de la ira—, que subraye la nobleza del ingenio sobre la de la sangre, y que sienta, en fin, como Sócrates, por propia prueba, la verdad de su predicación.

Vivió la decadencia romana. Suicidándose en el año 65, alcanzó por consiguiente los tiempos del apostolado evangélico. Moría el estoicismo mientras iba creciendo el cristianismo. Y allá en Oriente se elevaba Bizancio.

Había sido Séneca justamente quien tuvo una visión universal de lo romano. La idea del orbe como unidad política alcanzaba con él un gran avance. Vió al César como *orbem terrarum possidente* y en el dominio de sus armas la *securitas*. La concesión claudiana de la ciudadanía le afecta de manera profunda: *Diespiter...*—escribe—*hoc quæstu se sustinebat, vendere civitatulas solebat.*

Puede decirse que la línea vital de la política romana—Augusto, Cicerón y Séneca—había muerto con la penetración del despotismo.

Muriendo también Roma, porque para imitar a Oriente mejor sabía hacerlo la tierra griega.

ASTRANA MARÍN: *Vida genial y trágica de Séneca*, Madrid, 1947.—A. BAILLY: *La vie de Sénèque*, París, 1929.—ELORDUY: *Die Sozialphilosophie der Stoa*, «Philologus», Suppl., 28, 3, Leipzig, 1936.—C. MARCHESSI: *Seneca*, Mesina, 1920.—F. MARTINAZZOLI: *Seneca*, Florencia, 1945.—MENÉNDEZ Y PELAYO: *Conferencias sobre Séneca*, «Bol. de la Bibl. Menéndez y Pelayo», 1, 1923.—L. MITTEIS: *Reichsrecht und Volksrecht in der oestlicher Provinzen des roemischen Kaiserreichs*, Leipzig, 1891.—SANTIAGO MONTERO: *Historia y Política en la praetexta Octavia*, «Cisneros», 6, 1943.—R. PICHON: *Hombres y cosas de la antigua Roma*, trad. esp., Madrid, 1928.—M. POHLENS: *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, «SB. Goettinger Akad.», 1941.—E. SCHOENBAUER: *Reichsrecht gegen Volksrecht?*, «Zeits. der Sav. Stif.», 51, 1931.—J. F. YELA: *Séneca*, Barcelona, 1947.—WEIGALL: *Nerón*, trad. fr., París, 1931.

20. LA DIVISIÓN DEL IMPERIO: BIZANCIO

El Imperio romano muere en Roma y renace en Bizancio. La idea no ha desaparecido por la decadencia de Italia. El *basileus* que reina en Oriente extiende, al menos en teoría, su autoridad al conjunto. Aunque no gobierne, reina aún. Para las gentes de España y de las Galias, «el Imperio continúa». Y en su prueba, Mario de Avenques y Juan de Biclara...

Allá no faltan, entre tanto, frecuentes proclamaciones universalistas, bien que éstas, según Doelger, tuvieron un carácter político de propaganda interior, afirmando esa creencia en sus propios súbditos.

La idea de Roma perdura, y Bizancio nace como una Roma nueva. Corre como anillo un proverbio: «Dónde está el Emperador, está Roma.» La división del orbe romano se produce tras Teodosio; y apenas un siglo después, Ricimerio puede ostentar en Ravena las antiguas insignias. Odoacro las envía a Zenón, y éste se consigue momentáneamente, es la unidad (476). Al servicio de esa unidad, Justiniano reconquista Roma, Ravena y establece guarniciones en tierras de España. No sin lucha—recuérdese el movimiento antibizantino de 620 en Ravena y la usurpación de Olimpo más tarde—, Bizancio consigue dominar. Mas le falla el aspecto eclesiástico, cuando ya la Iglesia, establecida en Francia y en Germania, consigue el triunfo del Pacto de Pontión, anuncio de la ceremonia imperial del 800.

La bifurcación surge precisamente por la presencia de los elementos orientales del despotado y en torno a la idea de la divinidad del Emperador. Mientras Bizancio ve en él a Dios mismo, Roma le considera Vicario de Dios. El mundo occidental, que quiso ser orientalizado durante la permanencia en Roma de varios pontífices siríacos, en la época del mar bizantino, se refugia en sus concepciones tradicionales. El mundo oriental mezcla la religión con la política. Hay una nueva *proskynesis*, tomada más en serio que en los banquetes de Alejandro *el Conquistador*. También es verdad que el Patriarca representa importante papel cerca del *basileus*, y que especialmente en las minoridades consigue un mando efectivo, sin perjuicio de la preponderancia que le atribuyen sus relaciones con monarcas extranjeros, etc.

Bizancio es así otra valiosa lección en el mundo de los avatares políticos de la idea romana. Bailly dice exacta y sagazmente: «Ningún otro nombre evoca tanto prestigio como el de Bizancio; ningún otro orden político posee una historia más revuelta ni de más emoción; su vida de diez siglos es, realmente, una magnífica aventura.»

Bizancio fué la heredera y la transmisora de los bienes culturales nacidos y crecidos en Roma. La misión religiosa es puesta allí al servicio de la acción diplomática; ésta es cuidada con vigilante atención; sus embajadas son las más eficaces; su información extranjera, completa. El momento de Justiniano, por ejemplo, subraya esos valores, dejando aparte el indiscutido de su legado codificador.

Justiniano representa, en efecto, el intento de una nueva síntesis. En Occidente queda como legislador, pero en Oriente se le admira por sus conquistas. Su actitud con la Iglesia es suficientemente expresiva. Ayuda a delinearla su prohibición del uso del título de *basileus*, que calificaba al emperador sobre una línea oriental, de estirpe egipcia y asiática. Mas, tras Justiniano, torna a cobrar vida la tendencia soterrada. Heraclio aplica y exalta el título al derrotar a su rival de Oriente. Se impulsa el orientalismo de las ceremonias, hasta crear el puesto palatino de *vestitor*, que cobra gran importancia y perdura hasta el siglo XIV. El monarca es un déspota, un autócrata—y se le llama así—. Idolo vivo, autoridad ilimitada, absolutismo desmesurado, camino de usurpaciones y de violencias...

Los poderes del Emperador bizantino se concretan típicamente en cuatro funciones: 1.ª, la de supremo señor del derecho y de la fuerza por herencia romana; 2.ª, la de monarca en el sentido helénico; 3.ª, la de *autocrator*, jefe absoluto, por influencia asiática, y 4.ª, por acción de la Iglesia cristiana, la vicaría divina que le hace *isapostolo*, igual a los apóstoles.

De la época justiniana es el Derecho y aquellas fórmulas que tanto se repetirán y discutirán: *Voluntas principis legis habet vigorem* y *Princeps legibus solutus est*. La primera expresa, en efecto, que, mediante el poder de dar leyes, la voluntad del monarca tiene fuerza jurídica, y que sus mandatos, los *rescripta*, son como las leyes. La segunda señala, probablemente, no la insumisión del rey a la ley, sino la dispensa de ciertas leyes de carácter administrativo. Y también es de entonces la exaltación de la libertad, calificada sobre la huella de Cicerón de *res inestimabilis*.

Con ocasión de la entronización justinianea, en 527, escribe Agapeto, diácono de la iglesia de Santa Sofía, su libro de consejos: uno de los primeros espejos de príncipes, constituído por setenta y dos tesis sobre los deberes del príncipe cristiano, fundamentalmente en sus aspectos moral y religioso. La obra se difunde en nuestra cultura occidental a partir de 1509, y debió de tener cierta resonancia con ocasión de su dedicación a Justiniano. Por eso bien merece una referencia.

Agapeto recuerda al Emperador que el poder suyo lo ha recibido de Dios. Por lo demás, su tesis entorna la figura del *rex nauta*. El rey es como el buen piloto, que si el marinero yerra, pequeño daño oca-

siona a los navegantes; mas si yerra el piloto, causa será de que se pierda entero el navío. Aconseja al rey, porque el ideal es que los reyes filosofeen, «porque filosofando se hacen dignos y merecedores del reino».

Justiniano representa un intento fallido, aunque deje buenos legados a la cultura. Bizancio se fosiliza rápidamente bajo la imagen del modelo oriental de la monarquía, tan afincado que Burkhardt ha podido hablar del sultanismo de Constantino. Parece como si a la *admiratio Romæ* viniera a suceder la admiración de Persia o de Egipto; el tono de la ordenación lo dan los sasánidas, demostrando el agotamiento de las formas experimentadas, y sin duda mucho hubo de hacer la falta de una ley sucesoria, con lo que la púrpura podía figurar en las posibilidades del horóscopo.

Ahora bien: osificando, como ya dijo Faure, Bizancio prolonga el mundo antiguo hasta el final de la Edad Media, consiguiendo incluso una cierta estabilidad en momentos en los que Europa, ensayando las formas feudales, vive un difícil período.

Allí se consuma la decadencia de las instituciones romanas. Los Códigos de Teodosio y de Justiniano revelan la ruptura de los antiguos vínculos políticos. Los grandes propietarios y los *potentes* acogen la institución del patronato; la estructura de la *civitas* queda derruída. Se consuma así una parcelación de poderes que justifica en cierta manera la exaltación militar del orientalismo bizantino. Las tradiciones que exigen juramentos se ligan ahora a la petición de continuas *liturgias*, servicios o sernas.

Al alejarse de la zona neurálgica que posteriormente resurge—el Reino de los francos—, la potencia alejada permite movimientos en los que se columbra el natalicio de Europa, como conciencia de un conjunto de territorios y de poblaciones a los que se ensarta mejor la Cultura que el Imperio.

De ello no deja de haber testimonios hispánicos. Ninguna de las grandes figuras de la Iglesia visigoda—y ya antes aludimos a Juan de Biclara—, aun habiendo vivido en Bizancio dedicados al estudio, sienten con fervor la idea de Roma y lo que esta idea significaba para la visión del orbe. Acaso la política bizantina, llena de absorbencias, hizo de lo suyo. Mas está claro que en España, como en las Galias, empieza a aletear un movimiento que cobrará velocidad bien pronto: el de la propia nacionalidad, frente a Roma y a lo que Roma significa, frente al Imperio incluso. Están ya allí las nuevas fuerzas que explican y sitúan la Edad Media cristiana.

A. BAILLY: *Bizancio*, trad. esp., Barcelona, 1943.—E. BARKER: *La concezione romana dell'Imperio*, Bari, 1938 (trad. de su art. en *The legacy of Rom*, Oxford, 1923).—B. BIONDI: *Giustiniano, principe legislatore cattolico*, Milán, 1935.—BURKHARDT: *Die Zeit Constantins des Grossen*, Viena, 1935.—J. CARCOPINO: *Points de vue sur l'impérialisme romain*, París, 1934.—CH. DIEHL: *Justinien et la civilization byzantine du VI siècle*, París, 1901. *Figures byzantines*, París, 1906. *Histoire de l'empire byzantin*, París, 1934. *Les grands problèmes de l'histoire byzantine*, París, 1943.—FR. DOELGER: *Die Kaiserurkunde des byzantinen als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen*, «Hist. Zeitschrift», 159, 1939.—G. DE FRANCISCI: *Giustiniano e la sua concezione imperiale*, «Riv. Inter. Fil. Dir.», 7, 1927.—JULES GAY: *Le rôle politique d'un patriarque de By-*

zance pendant la minorité d'un Basileus au X^e siècle, «Studi per Bonfante», Milán, 1930. HEISENBERG: *Staat und Gesellschaft des byzantinischen Reiches*, Leipzig, 1923.—MAURICE: *Les Pharaons romains*, «Byzantion», 1937.—OSTROGORSKY: *Geschichte des byzantinischen Staates*, Munich, 1941.—R. PARIBENI: *L'Oriente medio ed estremo nella conoscenza di Roma e dell'Impero di Bizancio*, «Rassegna Ital.», 41, 1935.—H. PIRENNE: *Mahomet et Charlemagne*, Bruselas, 1927.—GRAF V. STAUFFENBERG: *Des Reichsgedanke Konstantins*, «Festch. f. Haller», Stuttgart, 1940.—E. STEIN: *Geschichte des spaetrocmischen Reiches*, Viena, 1928.—JOHANNES STRAUB: *Vom Herrscherideal im Spaetantike*, Stuttgart, 1939.—OTTO TREITTINGER: *Die ostroemische Kaiser-und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im hoefischen Zeremoniell*. Jena, 1938.—A. A. VASILIEV: *Histoire de l'empire byzantine*, tra. fr., París, 1932; trad. esp., Barcelona, 1946.—J. VOGT: *Orbis romanus*, 1929.—F. ZULUETA: *Patronage in the later Empire*, Oxford, 1909

LIBRO SEGUNDO

LAS NUEVAS APORTACIONES

CAPITULO VIII

EL MUNDO CRISTIANO

21. LA IRRUPCIÓN DEL CRISTIANISMO

En el terreno de la Historia, el nacimiento de Jesucristo divide el pasado; es el término suprahistórico que parcela el desarrollo de la Humanidad. Mas su importancia no es menor en el terreno de la Filosofía y de la Cultura. El cristianismo modifica esencialmente los supuestos sobre los que se mueve el hombre. Hay con él un nuevo suelo, una cimentación diversa de la tradicional. No es, pues, que nos dé una filosofía tanto como una concepción según la cual ya no se puede filosofar de la sólita manera conocida. La fe cristiana es, sin embargo, también semilla de una filosofía nueva. Supone la existencia de un Dios personal, infinito y distinto del mundo; el mundo tiene su origen en Dios, que lo saca precisamente de la nada por su libre voluntad; en fin, el hombre está dotado de una alma espiritual y racional y es señor de sí mismo por el libre albedrío que le caracteriza.

La idea nueva esencial, frente a la filosofía anterior, es la de la Creación. Precisamente el Dios causa del movimiento se vierte aquí, frente a la posición de la sabiduría griega, en un Dios evidente y providente. El mundo surge de la nada, y la dualidad típica que lleva en su esencia se aplica a tres zonas esenciales: hay así dualidad cosmológica, ontológica y psicológica. Existen dos mundos: el temporal y el eterno; hay dos seres: Dios y el hombre; hay dos actitudes en el hombre.

Ahora bien: la antítesis inicial se dulcifica. El cristiano necesitó conocer los instrumentos mentales griegos para hacer obra de defensa de la fe y para situar en forma comprensible su propio punto de vista. En esa tarea intervienen otros elementos que producen una situación favorable a la inserción instrumental precisa: son las herejías, de un lado, y la reacción intelectual pagana, de otro. Así se concibe mejor el esplendor que la Patrística representa, una vez que el choque de las dos concepciones se hace más real. Al agudizarse en el siglo IV el movimiento herético, se agudiza también el sentido intelectual del Cristianismo. Llega así incluso a las zonas políticas con la teorización de Constantino como el mejor príncipe, y plantea en ese terreno, tan

sensible, las aplicaciones del monofisismo que hubo de explicar la dualidad del Imperio, en Oriente y en Occidente, llegando a formular la separación en esta parte y la fusión en aquélla de los elementos políticos con los eclesiásticos. Caemos así en el tema de las dos ciudades, de los dos poderes o de las dos espadas, que es, acaso, la más eficaz de las construcciones con que el Cristianismo trasciende a la Cultura.

Planteando la oposición entre Cristianismo e Imperio, escribe Paribeni: «El cristianismo es un imperio universal y en su base reside la negación del culto a Roma y a Augusto, fundamento de la universalidad del Imperio romano. No podía haber compromiso ni tregua —concluye—entre los dos universales.» Y buscando una fórmula que explique un ambiente ve la analogía de la situación de ánimo de los viejos romanos ante la doctrina predicada por los Apóstoles como semejante a la nuestra ante el Bolcheviquismo.

El Cristianismo estuvo, efectivamente, prohibido: *Christianos esse non licet.* El *institutum neronianum,* señalado por Tertuliano, se completa con el rescripto trajaneo, bien que el *Optimus Princeps* mantenga una posición templada: las autoridades no deben iniciar pesquisas; ha de partirse de una acusación, y sólo en el caso de contumacia se debe condenar.

Por su parte, la posición del pensamiento eclesiástico tiene interés, a través de la elaboración de una tesis, en los primeros siglos. Se afirma a la par el dócil sometimiento a la autoridad, por cuya seguridad y prosperidad se reza, y la repugnancia por el régimen y por la divinización del poder público. En aquellos tiempos se van conjugando la oración de San Clemente y la postura de San Hipólito, incluso con la visión de Daniel, cuyo monstruo servía el Imperio. En el siglo IV, después de la humillación de Teodosio, San Ambrosio insiste, en su Sermón del Domingo de Ramos de 386: el Emperador está *en* la Iglesia, no sobre ella...

Con la decadencia de las formas políticas romanas, la Iglesia choca con las concepciones orientales del monofisismo. Los orientales no consiguieron distinguir con firmeza y pulcritud las dos naturalezas de la segunda persona de la Santísima Trinidad, y ese monofisismo religioso trasciende a la Política: Quien no distingue a Jesucristo como Dios y como hombre no distingue a la Iglesia del Estado. Por ejemplo, Justiniano.

Por falta de tal distinción, y por la coincidencia de los conceptos de Iglesia e Imperio, chocaron los otros fundamentales de universalidad y de misión. Estos fueron, realmente, desde el primer instante propios de la nueva doctrina.

Así, el problema con que se encontraron los Padres de la Iglesia fué, ante todo, este de la relación entre el romanismo y el cristianismo. Orígenes vió la posibilidad de la conversión general del Imperio. Su obra *Contra Celsum* constituye una pintura de las ventajas que se derivarían de la fusión del Imperio con el Cristianismo en una gran *civitas Dei.* Mas, a pesar del aprovechamiento de este vocablo, no se trata de fórmulas viables dentro de la doctrina de San Agustín; es

una actitud que deriva del estoicismo, y que se nos ofrece como régimen secular que aplicaron Constantino y sus sucesores y encontró en Eusebio de Cesarea su más alto teorizante. La *Vita Constantini*, la *Preparatio evangelica*, y, en fin, sus *Orationes*, muestran en él puntos de vista tendentes a la cristianización del Imperio. Acorde con sus tesis, el Emperador no es solamente jefe del pueblo cristiano, sino titular de una monarquía que se presenta como contrapartida y reflejo terreno de la Ley de la Palabra de Dios. Como ésta en los cielos —viene a decirse—, reina en la tierra Constantino persiguiendo la idolatría y el error y preparando a los hombres para el reconocimiento de la Verdad.

La teoría de Eusebio, primer gran intento concordatorio, está basada en la tradición oriental y helénica—que había tenido ya expresión en Dión Crisóstomo—. Mas no es teoría aceptada, pues frente a ella mantiene Atanasio, en su *Contra gentes*, una actitud teocratizante que prepara el sacrificio de la unidad del Imperio a un principio teológico.

Para fijar estos aspectos debe tenerse en cuenta el desenvolvimiento conseguido por ciertas doctrinas relativas a la fraternidad del hombre en el Cosmos—tal la de Epicteto—. Su versión terrenal y concreta está en el espíritu de concordia que predica Filón, al admirarse de que mientras en el Universo sea todo armonía, en las ciudades no sepan los hombres vivir tranquilamente en coexistencia falta de estrépito y tumulto.

Haciendo cuenta de la relación del estoicismo con el cristianismo, ha escrito el padre Elorduy que aquél ha preparado el ambiente por el carácter popular e integral de su filosofía éticorreligiosa, con su aliento metafísico y en otros diversos detalles; ha tenido zonas de afinidad y ha ofrecido el vehículo. Así, en fin, el estoicismo ha sido asimilado y sublimado por el cristianismo, en el que se ha vertido. Y esto explicaría la misteriosa desaparición del estoicismo en un momento de dominio total. Ayuda a imaginar este contacto el ejemplo del seudo-Areopagita, que para Elorduy puede ser Ammonio Sakkas, mártir cristiano, maestro de Plotino, postergado por sus seguidores paganos, con lo que se explica la ocultación de sus méritos y la sombra de que está rodeada su figura.

En todo caso, para comprender el ambiente ha de advertirse que mientras para los romanos no tenía dificultad el enlace de lo religioso y lo político, para los cristianos tal posición representaba un obstáculo a su fe. Además, la *pax romana* era para ellos, generalmente, persecución. Solamente por una cristianización de la idea de Ecumeno pudo configurarse una nueva maternidad de Roma, prohijadora de la Iglesia, que es, en fin, esa *mater Ecclesiæ* que imprime en la Edad Media la huella romana en lo cristiano. El arranque se debe a Constantino cuando sobre la vieja idea de la eternidad del Imperio se construye la nueva de su cristianización y postumidad, apareciendo como término del ciclo de prepotencia, último e inmortal Imperio cristiano que perdurará hasta el fin de los siglos. Los libros de ceremonias de la Iglesia griega ofrecen amplia documentación, pero desde el lado secular resulta difícil ir filiando esta tesis, pues la política conduce más

frecuentemente al cesaropapismo que a la cristianización del César. Buena prueba, la encíclica del Emperador Basilisco en 476 y el henótico de Zenón en 482, ambos sobre los monofisitas; es decir, intervenciones del monarca en cuestiones eclesiásticas sin previa consulta o decisión conciliar.

Eusebio de Cesarea identificaba el *imperium* y el *orbis terrarum;* el Emperador era un *Cosmocrator.* Como Eusebio, exaltan el Imperio: Clemente Romano, en su Carta a los corintios; Policarpo de Esmirna, en su Mensaje a los filipenses; Justiniano y Atenágoras en su Apología; Tertuliano y otros muchos, hasta que San Agustín quiebra la línea. El sermón 81 del Obispo de Hipona señala sus dudas sobre la eternidad del Imperio: Quizá no es inmortal Roma; su valor reside en los hombres; si el cielo y la tierra pasaran, ¿por qué no Roma?

La imagen del Imperio no puede ser así universalizada. Tampoco se ven claramente, hasta los carolingios, las posibilidades de cristianización de las estructuras políticas occidentales. La huella de Roma solamente pervive en forma subálvea. Lo que brilla en las tesis políticas ortodoxas es la nueva *Respublica christiana.* El triunfo del Evangelio derriba la ordenación jerárquica superviviente; sobre las estructuras dominan los valores; las ideas están por cima de las formas.

Como ha subrayado Zaragüeta, no se advierte en el cristianismo naciente la menor intención de alterar, ni siquiera para mejorarla, la organización y regulación social y jurídica vigente a la sazón, y en ocasiones «hasta parecen insistir los Apóstoles en el mantenimiento de aquel orden de cosas». Lo que sí hubo fué un nuevo espíritu, y éste es el que debía animar la vieja letra, pues frente a las exteriorizaciones o interpretaciones que podían conducir a otro resultado, el Reino de Dios que Cristo predicaba era esencial y primordialmente una vida interior. A un lado queda la Ciudad de Dios, al otro el orden terrenal; contraposición que sólo se supera por la conjunción romanocristiana, y simbólicamente en el Pacto de Pontión y en la ceremonia del 800, es decir, bien entrada la Edad Media.

Viendo estos problemas en el hombre, su primera consecuencia fué la de la educación, que se basó desde el primer momento en principios éticos individuales. En el expresivo pasaje de San Mateo, la relación de Dios con los hombres es como la del padre con los hijos. La imagen del pastor con las ovejas simboliza, análogamente, en San Juan, la relación del Maestro con el discípulo. Los elementos seculares entran probablemente por el camino instrumental. Recuérdese que la regla de San Pacomio († 346) prescribía a los monjes no sólo lectura y escritura, sino dedicación de tres lecciones diarias a este objeto. San Jerónimo enseñaba gramática a los monjes de su monasterio de Belén. Otra corriente, representada por Casiano y Gregorio el Grande, rechaza el apoyo de las artes liberales, separando de ellas el estudio de los libros sagrados, en probable testimonio de la contaminación que se iba produciendo. Acaso ayudaran a la misma las doctrinas estoicas, que no se ofrecían con tan rudo contraste con lo cristiano. Recuérdese que Zenón abarcaba en su orden político a la Humanidad

toda, en comunidad de bienes y con libertad e igualdad universales. Los discípulos de Cristo predican también universalidad, y reconocimiento de los derechos que como hijos de Dios deben tener todos los hombres. Ya es más difícil ir puntualizando influencias. Los estoicos creían en el predominio de los valores derivados de la Naturaleza frente a la idea epicúrea de la convención. La *naturalis societas inter homines*, de Cicerón, tiene así ciertas resonancias en la idea paulina de la ley natural. La diferencia estribaba en dos circunstancias ejemplares: el dogma del pecado original, es decir, la presencia de Jesucristo como liberador de la Humanidad por su obra de redención tras la pérdida del estado de inocencia, y la presencia de la Iglesia, corporación fundada por Jesucristo con la misión de perpetuar los efectos de la redención y de su doctrina. Una y otra están ligadas a la predicación apostólica.

P. BARTH: *Die Stoa*, trad. esp. *Los estoicos*, Madrid, 1930.— N. H. BAYNES: *Eusebius and the Christian Empire*, «Ann. Inst. de Philol. et d'Hist. Orient.», 2, 1934.—E. ELORDUY: *Estoicismo y Cristianismo*, «Est. Eccles.», 18, 1944. *¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita?*, l. c. *Ammonio Sakkas, la leyenda de su apostasía*, «Pensamiento», 3, 1947. FESTUGIERE: *L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile*, París, 1932.—U. GMELIN: *Roemische Herrschafsideen und paepstliche Autoritaet*, Stuttgart, 1937.—CH. GUIGUERBERT: *Tertullien*, París, 1902.—M. HADAS: *From Nationalism to Cosmopolitanism in the Greco-Rom World*, «Journal of the Hist. of Ideas», IV, 1942.—A. v. HARNACK: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, 1924.—J. HOLFER: *Paulus*, Munich, 1937.—A. IVANKA: *Hellenische und christliches im fruehbyzantinischen Geistesleben*, 1948.—F. KAMPERS: *Roma æterna et sancta Dei ecclesia reipublicæ romanorum*, «Hist. Jahrbuch», 44, 1924.—W. KISSLING: *Das Verhaeltniss zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschtuungen der Paepste von Leo der Grosse bis Gelasius I*, «Veroeffenlichung der Goerresges.», 38, 1921.—GERDA KROEGER: *Die rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen*, Stuttgart, 1935.—FRANZ LEIFER: *Cristentum und roemisches Recht seit Konstantin*, «Zeits. der Sav. Stift.», Roem., 58, 1938.—G. MARTINI: *Regale Sacerdotium*, «Arch. Deput. Stor. Patria», Roma, 61, 1938.—R. PARIBENI: *Cristianesimo e Impero*, «Riv. Inter. Fil. Dir.», 9, 1929.—E. PETERSON: *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935.—ALBERTO PINCHERLE: *Cristianesimo e Impero romano*, «Bull. Inter. Commitee of Histor. Science», 5, 1, 1933.—HUGO RAHMER: *Abendländische Kirchenfreiheit*, Colonia, 1943.—L. ROUGIER: *Celse ou le conflict de la civilization antigue et du christianisme primitif*, 1926.—H. VON SCHUBERT: *Staat und Kirche von Constantin bis Karl den Grossen*, Kiel, 1906.—S. TALAMO: *Le origini del Cristianesimo e il pensiero stoico*, Roma, 1902.—MAX VOGELSTEINS: *Kaiseridee-Romidee um das Verhaeltniss von Staat und Kirche seit Konstantin*, 1930.—K. VOIGT: *Staat und Kirche von Konstantin der Grosse bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart, 1936.—WEINEL: *Die Stellung des Urchristentums zum Staat*, 1908.—ZARAGÜETA: *El cristianismo como doctrina de vida*, Madrid, 1939.

22. EL EVANGELIO: SUS ELEMENTOS POLÍTICOS

La doctrina de Cristo es predicada por sus Apóstoles y por los discípulos de éstos. Los primeros son hebreos, crecidos en un ambiente de instituciones mosaicas. Por eso, junto al contenido de la Nueva Ley, no pueden ser desatendidas, en una simple consideración del tipo de la nuestra, las aportaciones de estirpe mosaica.

Para el pueblo elegido por Dios para tomar en él su carne, el gobierno se presenta como institución divina. El centro de sus instituciones radica en el deber de obediencia. La concepción política es teo-

crática. Hay, ante todo, una conciencia de unidad, montada sobre la base del hecho de constituir un pueblo que obedecía y que era protegido por Dios mismo. La proclamación del Sinaí arguye en favor del señorío del propio Dios. El Deuteronomio viene a expresar esa idea: «Con todos los cambios del sistema de gobierno—dice—, siempre fué Jehová su único señor; nombró los jueces y los reyes, y delegó sus poderes en el gran sacerdote.»

Un examen de los sagrados libros ofrece ciertas aportaciones políticas. Ante todo, la teorización del príncipe justo como paradigma del príncipe cristiano. En los Proverbios de Salomón, el príncipe impío sobre el pueblo pobre es como el león rugiente y el oso hambriento. La firmeza del trono no reside en el poderío, sino en el ejercicio de la verdadera justicia. De Isaías son las lamentaciones para los que establecen leyes injustas o prescriben tiranías. El fondo es siempre el del pueblo pobre, el de las gentes llenas de aflicción, y el despojo —que resonará tanto en la literatura consiliarista medieval—de las viudas y de los huérfanos... La idea de la monarquía como institución de derecho común es reiteradamente afirmada. En el Deuteronomio se señala: «Cuando hubieres entrado en la tierra que Jehová te da, y la poseyeres y dijeres: Pondré rey sobre mí, como todas las gentes que están en mis alrededores...» En el Libro primero de Samuel se señala el deseo de tener rey: El pueblo no quiso oír la voz de Samuel, y dijo: «No, sino que habrá rey sobre nosotros, y nosotros seremos también como todas las gentes, y nuestro rey nos gobernará...»

Otro elemento que se ve reaparecer en la predicación y en la doctrina posterior es el de la guerra, que se quiere sometida a principios, normas o leyes. Dos pasajes del Deuteronomio señalan la intimidación de la paz antes del combate, con la consecuencia de una rendición posible; sólo si no se admite el tributo, podrá cercarse, y venciendo, herir a los varones a filo de espada; y la defensa de las arboledas en las ciudades cercadas, prohibiendo la tala, «porque de los árboles se ha de comer».

La predicación apostólica trae, junto a la tradición mosaica, el impulso fervoroso de la Ley Nueva, con ejemplos como el de San Pablo, cuya predicación sabe buscar propios antecedentes allá donde sienta su escabel. Así, predicando en el Areópago anunciaba a los de Atenas aquel Dios desconocido a quien habían dedicado templos...

Doctrina primera de esa predicación es la de la sujeción a la autoridad: Sed, pues, sujetos a toda ordenación humana—dice San Pedro—, por respeto a Dios. Ya sea al rey—añade—, como a superior; ya a los gobernadores, como de él enviados para venganza de los malhechores y para loor de los que hacen bien. «Porque ésta es la voluntad de Dios; que haciendo bien hagáis callar la ignorancia de los hombres vanos.»

Hay ahí, pues, actitudes de clara línea mosaica, renovada y vigorizada por necesidades de urgencia. Es preciso decir al mundo romano que el Cristianismo no ataca a la autoridad establecida; ha de añadírsele que los cristianos no son malhechores, sino autores de bien.

San Pablo aporta valiosos elementos para situar el concepto de ley.

Esta aparece vista fuera de la conciencia como obra del César, que está por bajo de Dios; mas hay una ley sobre la ley; nuestra ley —viene a decir—es la fe, el impulso del hombre que conoce la gracia; ley propia, íntima, «escrita en los corazones», como declara a los romanos. Vestid la loriga de la justicia—dice a los efesios: *Induite vos*—agrega—*armaturam Dei et possitis stare adversus insidias diaboli.* La sujeción a la ley humana, una vez advertida la presencia y la potencia de la ley divina (interna y basada en la justicia y en la voluntad de Dios), es una de las más eficaces aportaciones de San Pablo. Dirigiéndose a los corintios, escribe: «Esté toda persona sujeta a las potestades superiores. Porque no hay potestad si no viene de Dios, y las que existen están por Dios establecidas». Tema que se hace tópico en su obra, repitiéndose, por ejemplo, escribiendo a los de Roma, en aquel pasaje hecho clásico: *Non est enim potestas nisi a Deo: quæ autem sunt a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.*

También se debe a San Pablo la doctrina del cuerpo místico. Los cristianos forman con Cristo una sola entidad. «Porque así como tenemos muchos miembros en un mismo cuerpo—dice a los romanos—, pero no todos los miembros tienen el mismo oficio, así nosotros siendo muchos, formamos en Cristo un solo cuerpo y cada cual somos miembros los unos de los otros.»

Magnífica doctrina de comunidad, base de tantas construcciones eclesiásticas y civiles. No importa la multitud para unirse en concordia. Estaba ya el textón de Cicerón que volverá a brillar en San Agustín y en San Isidoro, pero San Pablo busca propias raíces, y no se cansa en repetirlo; a los corintios, en su primera carta se lo anuncia: «Pues así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, mas todos los miembros del cuerpo, aun siendo muchos, forman, sin embargo, un solo cuerpo, así también Cristo...»

La más importante de las aportaciones doctrinales ligadas al Evangelio y a su predicación es la fijación de los contornos del poder civil y sus relaciones con el eclesiástico. El punto de partida está en aquel pasaje de San Mateo, según el cual Jesucristo dijo: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.» Mas Dios es quien concede los reinos. Cuando Jesucristo replica a Pilato: «No tendrías poder legítimo sobre Mí si no te fuera dado de arriba», resuenan en su Divina Palabra las tradiciones mosaicas, el «Por Mí reinan los reyes y los legisladores decretan leyes justas», del *Libro de los Proverbios;* la declaración del *Eclesiastés:* «A todas las naciones señaló Dios quienes las gobernasen»; la del *Libro de la Sabiduría:* «Porque la potestad os la ha dado el Señor...»

Deriva de ahí, lógica e históricamente, una concepción ministerial, la idea de que la autoridad es un instrumento divino. En brillante confirmación, recuérdase la famosa exposición de Atenágoras a los emperadores Marco Antonio, Cómodo y Antonino: «Los cristianos—les dice—son los mejores súbditos, pues rezan por el Imperio y quieren ver asegurado el orden.» La presencia de la Iglesia y de su jerarquía exterioriza la realidad de un doble sistema de instituciones. Aquélla

está perfectamente constituída en el siglo II, por obra principal de los Santos Ignacio e Ireneo, afirmándose poco después en virtud de la obra de San Cipriano de Cartago. La Iglesia conserva la tradición apostólica, representada por los obispos, y con una cabeza de ellos, el Romano Pontífice, que termina obteniendo su reconocimiento a pesar de las herejías novacionistas y donatistas. Jesucristo mismo había advertido esa necesidad estableciendo la jefatura de Pedro. Mas también la habían visto los Apóstoles. En el episodio de Cafarnaum narrado por San Marcos se deja advertir plenamente: «Llegaron a Cafarnaum y cuando estuvieron en casa les preguntó: «¿De qué ibais hablando en el camino?» Pero ellos callaron, porque entre ellos habían ido hablando de quién sería el Mayor...»

Y el Mayor fué el obispo de Roma, el Papa, jefe de toda la Cristiandad, cabeza de ese cuerpo místico descrito por San Pablo.

IGINO GIORDANI: *Il messaggio sociale di Gesù*, Milán, 1945.—C. GRAY: *Il diritto nel Vangelo*, Milán, 1922.—FREDERICK KENYON: *The reading of the Bible as history, literatur and religion*, Londres, 1944.—FRITZ KERN: *Rex und Sacerdos in biblisches Darstellung*, «Festschrift f. Schaefel», Jena, 1915.—GERHARD KITTEL: *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit ueber den Statt*, 1939.—EMILIA NOBILE: *Il disdegno della legge nel pensiero di Paolo di Tarso*, «Riv. Inter. Fil. Dir.», 15, 1935.—E. PRAT: *La theologie de S. Paul*, París, 1923.—G. RICCIOTTI: *Historia de Israel*, trad. esp., Barcelona, 1945-47.—EDGAR SALIN: *Urchristentum und Staat*, «Schmollers Jahrbuch», 55, 1930.—LUIGI SALVATORELLI: *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del Cristianesimo primitivo*. Pavía, 1913-14.—*Lo Stato nella coscienza dei martiri cristiani*, «Rev. di Scienza delle Religioni», 1. 1916.—L. TONDELLI: *Il pensiero di S. Paolo*, Milán, 1928. *Il primo pensiero cristiano*, Turín, 1947.

23. SIGNIFICACIÓN DE LA PATRÍSTICA: SUS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

Celso ataca al Cristianismo por la falta de patriotismo de los fieles. Orígenes replica: los cristianos combaten con sus oraciones aunque no se incorporen al ejército.

Es el hombre interior lo que se busca. La *Pastoral* del Papa San Gregorio habla de que los ignorantes no deben atreverse a enseñar, pero también de que la ocupación en las tareas del Gobierno de ordinario destruye la quietud del alma.

Hay un quehacer de la Iglesia y otro propio de la *civitas* secular. Llegan así rápidamente las más expresivas metáforas. San Juan Crisóstomo señala las relaciones entre el Imperio y la Iglesia: «Como el alma al cuerpo—dice—, como el cielo a la tierra, así está el poder espiritual sobre el temporal.» Lo que importa es el hombre interior. Y ¿de qué vale—se pregunta—ganar todo el mundo si el alma se pierde?

Por el alma se vuelca la Iglesia. Del mismo Crisóstomo proceden, en Santo Tomás, las versiones que hacen al rey cuidador de los cuerpos y al sacerdote vigilante de las almas.

No conviene mezclarse en los negocios seculares, porque, como decía San Gregorio, pronto se destruye en ellos la quietud del espíritu. Pensando así, algunos sínodos eclesiásticos, como el de Elvira, en 306-312, llegaron a determinar que los cristianos que ocupan puesto de

duumviros estén, durante un año, alejados de la iglesia. Quizá se explique originariamente esta separación por la antigua competencia municipal en las materias de culto y juegos de circo; con todo, hay ahí un elemento que merece ser considerado. Para la Iglesia, en línea que fecunda la Patrística, lo que importa es el hombre interior, y lo primero su libertad. Puede afirmarse que la más viva preocupación del Cristianismo fué esta de la libertad humana.

Va con el mismo pensamiento cristiano la afirmación del hombre como ser libre. En el siglo II, San Ireneo recuerda que si la Sagrada Escritura ha juzgado necesario manifestar la libertad, Dios la ha promulgado revelándola por una ley tan antigua como el hombre: *Veterem legem libertatis hominis manifestavit.* Se testimonia así un cierto contraste con el ambiente, y desde luego es expresiva la insistencia con que los Padres de la Iglesia subrayan su importancia.

En la doctrina del *Adversus Hœreses* de San Ireneo se puede fundamentar la tesis de que Dios, que ha puesto leyes al hombre, le ha dejado el señorío de prescribirse la suya; y en ese sentido se puede afirmar que la ley divina no ejerce una acción directamente coercitiva sobre la voluntad del hombre. El hombre se nos presenta como un luchador que no ha de contar sino con sus propias fuerzas, pero que, según la doctrina de Orígenes, debe contar con ellas. La tesis es desarrollada por San Gregorio Niceno, San Juan Crisóstomo y San Juan Damasceno. Sobre la figura aristotélica, estudiada por Wittmann, se prepara la versión que relaciona la voluntad y el libre arbitrio.

El concepto de libertad tiene resonancias tradicionales en la Patrística. Aristóteles la vió como *electio*, y esa noción perdura en los Padres de la Iglesia, bien que ligándola a la norma de razón que está implícita en aquélla.

Antes que San Agustín hablase de la verdadera libertad, que es la que nos enseñorea sobre toda iniquidad, San Pablo declara en una bella afirmación dirigida a los corintios: Donde está el espíritu del Señor está la libertad. Y al distinguir y situar su concepto aporta el complementario de la caridad, tan eficaz en el desarrollo posterior. «Hermanos—escribe a los gálatas—, habéis sido llamados a la libertad; pero no la toméis como pretexto para vivir según la carne; haceos, por la caridad, servidores los unos de los otros.»

Tal es la libertad cristiana. «Estad, pues, firmes—dice San Pablo—en la libertad con que Cristo nos hizo libres y no volváis otra vez a ser presos en el yugo de la servidumbre.» La libertad cristiana como servidumbre divina es también la idea de San Pedro: libres, y no teniendo la libertad por cobertura de malicia, sino «como siervos de Dios».

El hombre ya no puede, como pudo en la época y según el texto de Cicerón, *vivere ut velis*. La libertad está en la sumisión al orden divino. Cosa distinta es esta libertad del hombre interno, de la exterior, personal, que se extiende y se amplía. Los hombres nacieron libres y la sociedad los fué encadenando. Reálzase así la doctrina de la Iglesia, proclamada por una ley justinianea: *Ab initio omnes homines liberi nascebuntur.*

Otra relación con el mundo romano deriva de la posición del hombre frente a la ley. En Cicerón se recoge una calificación de libertad cara a los romanos: *Vos quorum gratia in suffragio consistit, libertas in legibus.* El cristianismo no desatiende este punto de vista. A San Gregorio *el Magno* le sirve esa postura para distinguir dos formas de dominio sobre los hombres, contraponiendo el señorío bárbaro al romano. Roma sigue así ayudando a la formación conceptual que el cristianismo replantea. No lo desatienden los mismos Pontífices. Del *Sacramentario* del Papa Gelasio es la fórmula preciosamente ligada a aquel mundo, por la que se impetra de Dios mismo la libertad romana: *Suscipe Domine preces... ut superatis pacis inimicis, secura tibi serviat Romana libertas...*

El concepto cristiano de libertad no se contrapone sino en cuanto juega con otro tipo humano, por la presencia de la caridad, por la mayor valoración del alma. Su más extremada pretensión es ofrecida por San Pablo en su epístola *Ad Romanos:* Se es siervo por el pecado y libre por la justicia; se puede ser siervo por la justicia y libre por no caer en el pecado. O como decía a los de Corinto: Quien es llamado por Dios, aunque sea siervo, es en Dios libre...

Llévase así la acción de libertad a un primer plano filosófico mediante planteamientos en los que se consideran los órdenes social y sobrenatural.

Esta noción cristiana de la libertad desarrollada por la Patrística, aunque sea de naturaleza esencialmente religiosa, tiene un valor innegable y, como Gilson advierte, no podía dejar de ejercer una profunda influencia sobre el problema filosófico y moral del libre albedrío. Más tarde lo señalarán las distinciones de *potestas* y *libertas*. El concepto se perfila y concluye en San Anselmo: potestad como aptitud para hacer; libertad, como potestad de mantener la rectitud de la voluntad.

La posición patrística se completa con otros elementos más directamente enlazados a la cultura antigua: las ideas de justicia absoluta y de derecho natural; el contraste entre naturaleza y convención (viejo lugar común de las escuelas prearistotélicas y de los estoicos); el problema de la igualdad del hombre... Al aplicarse al orden político en virtud del aprovechamiento concreto de la nueva línea, hay dos conclusiones fundamentales: las que exigen por parte de los gobernantes el servicio de la justicia y por parte de los gobernados el consentimiento. La teoría del origen divino del poder surge de ese modo excluyendo la intervención popular, tanto sobre la adquisición como sobre el ejercicio del mismo. De ahí que incluso cuando se plantee la figura del tirano no se la haga arrancar de la ausencia de consentimiento, sino de la desviación de la justicia. Y así se explica un gobierno tiránico por investidura divina y aun en nombre de Dios, de modo que pueda aparecer como instrumento de su ira.

CL. BAEUMKER: *Die patristiche Philosophie*, Leipzig, 1923.—FRHR. V. CAMPENHAUSEN: *Ambrosius von Mainland als Kirchen politiker*, Berlín, 1929.—A. J. CARLYLE: *The influence of Christianity upon the political Ideas*, Londres, 1912.—ERIC CASPAR: *Primatus Petri*, «Zeitscher. der Sav. Stift.», Kan, 16, 1927.—L. DUCHESNE: *L'Eglise au VIe siècle*, París, 1926.—F. HOMES DUDDEN: *Life and Times of St. Ambrose*, 1935.—A. DUFORCQ: *El*

cristianismo antiguo, trad. esp., Buenos Aires, 1941.—EUGENE FIALON: *Etude historique et littéraire sur Saint-Basile, suivi de l'Hexameron*, París.—P. FONT Y PUIG: *Las concepciones políticas fundamentales en los Santos Padres*, Barcelona, 1916.—C. FOUADR: *Saint-Paul*, París, 1925.—BERNARD GEYER: *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlín, 1928.—CH. GUIGNEBERT: *Tertullien, Etude sur ses sentiments au regard de l'Empire et de la société*, París, 1902.—JUSTUS HASHAGEN: *Ueber die Anfaenge der christliche Staats-und Gesellschaftsanschaung*, «Zeitsch. f. Kirchengesch.», 49, 1930.—LOTTE KNABE: *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites*, Berlín, 1936. BERNHARD KUEBLER: *Gotterstaat und roemisches Staatsrecht*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Roem, 56, 1936.—G. MASSART: *Società e Stato nel cristianesimo primitivo: la concezione di Origine*, Padua, 1935.—J. C. PLUMBE: *Mater Ecclesia, An inquiry into the concept of the Church as mother in early Christianity*, Washington, 1943.—L. SALVATORELLI: *Il pensiero del Cristianesimo antico intorno allo Stato, dagli apologeti ad Origine*. «Bilichnis», 16, 1920.—OTTO SCHILLING: *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, «Veroeffentl. der Goerresges.», 24, 1914.—J. R. SEPICH: *Los Padres de Occidente. Significación cultural de la Patrística*, «Sapientia», 1, 1947.—GIACOMO VIOLARDO: *Il pensiero giuridico di S. Girolamo*, Milán, 1937.

CAPITULO IX

SAN AGUSTIN, O LAS DOS CIUDADES

24. PROBLEMAS INTRODUCTIVOS

Aurelio Agustín (354-430), natural de Tagaste, en la Numidia, fué hijo de padre gentil y de madre cristiana. Estudia humanidades y es arrastrado por la actividad de su inteligencia hacia las preocupaciones del espíritu. Se hace así maniqueo, para caer en el escepticismo y abocar al neoplatonismo y, en fin, al cristianismo. Su conversión es obra del apostolado de San Ambrosio, obispo de Milán, y llega a afirmarse tanto la religión en su acción, que se ordena de sacerdote y es obispo de Hipona. Resume así singularmente importantes experiencias en la lucha de su alma por la verdad.

Estas experiencias se reflejan en su obra. Buscando su raíz en la actitud misma de su espíritu, señalamos los *Soliloquios*, los tratados *De libero arbitrio*, *De moribus* y *De fide*, las conclusiones *Contra manicheos* y las *Retractationes*. La reacción psicológica está testimoniada en sus *Confesiones*, y el conjunto más denso de sus letras, en los dos grandes estudios *De civitate Dei* y *De trinitate*.

Hay en San Agustín talento, especulación filosófica y misticismo cristiano. Pero falta la sistematización. Su pensamiento aparece difuso en sus escritos. De ahí la dificultad—y la diversidad—de su interpretación.

Las influencias que se advierten en él son las platonianas y las ciceronianas. Estas especialmente al través del *Hortensio*, que constituyó su manual de retórica.

En fin, la ética agustiniana parte de la libre voluntad del hombre. Hay una libertad moral, que es la evitación del mal y la práctica del bien, y una libertad psicológica, que sitúa la facultad de elegir junto al libre albedrío. Junto a esa libre voluntad, el fin es Dios, y este fin es el que orienta la voluntad sin que pueda decirse que la limite.

Una aportación esencial agustiniana es la de la presencia de la Providencia en la Historia. Así puede decirse que ofrece una filosofía de la historia, señalando en la antítesis *civitas Dei-Civitas diaboli* los elementos de la concordancia entre la fe y la ciencia.

Así como la obra de Polibio está ligada al tema de la grandeza de Roma y la de Trogo Pompeyo al de la decadencia, la de San Agustín se enlaza al de la caída del Imperio romano. Sucede ésta de manera espectacular con el saqueo por los bárbaros en 410. Los paganos dicen que ha acontecido como castigo de los dioses por el abandono de la antigua religión. Contra tal tesis escribe San Agustín.

Parte del principio de que existen causas concretas de esta caída. En general, la decadencia de los imperios, lo mismo del romano que

de los anteriores, no es fortuita ni consiste en azar estelar. Busca exactamente el porqué de la decadencia. Que no es, como resulta claro, la pérdida de la antigua religión. En este sentido, la obra fundamental de San Agustín—*De Civitate Dei*—constituye una réplica a la acusación de que la Iglesia provocó el derrumbamiento de Roma. Pero también, al propio tiempo, un acta contra todas las repúblicas, contra cualquier ciudad de impíos que no obedezca las órdenes de Dios.

La *Ciudad de Dios* nace así como obra de circunstancias, escrita con ánimo polémico. Bien que sea ciertamente obra profunda. En los cuatro años que le ocupó su redacción (412-416), el libelo de controversia se convierte en una vasta síntesis que abraza la historia de la Humanidad y su destino temporal y eterno. *De Civitate* es, de este modo—con palabras de Dawson—, nada menos que la expresión clásica del pensamiento político cristiano. De ahí su valor. Y de ahí la necesidad de acercarse a ella con el propósito de hacerle una cuidadosa exégesis. Esta no se ha dado, como nota von Horn, por la falta de claridad en los supuestos metafísicos, que han originado una interpretación múltiple y errónea de la doctrina política agustiniana. El padre Cuesta ha escrito: «Quizá el problema de conocer la mente de San Agustín es cuestión de precisión de conceptos.» Así se ha señalado por Gerosa, por Antonio Truyol y por el mismo padre Cuesta. La inmersión de lo político en el pensamiento de San Agustín no ha sido advertida por Combes ni por Schilling. Y es que si San Agustín tenía, indudablemente, lo que hoy llamaríamos una filosofía del derecho público, sus elementos están diseminados en sus obras; circunstancia que si bien ofrece esas ideas como algo viviente y vivido, dificulta su fijación por causa de la dispersión. Tales han sido, pues, las divergencias interpretativas, que hay que preguntarse, como Gilson ante el fenómeno del agustinismo medieval: ¿qué queda fiel a la orientación auténtica de su pensamiento y en qué medida? Y Gilson sintetiza: La libertad cristiana y la sociedad cristiana, dos temas esenciales para comprender al hombre dentro de la esfera política y de la vida moral implicada en la vida social.

A monument to St. Augustine. Essays on some aspects of his Thought written in comm. of his 15th Centenary, Londres, 1930 (n. ed. 1945).—*Sant' Agostino*, Milán, 1931 (Publ. Univ. Cattolica).—*Aurelius Augustinus*, «Festchrift der Goerresges, zum 1.500 Todestag des hl. Augustinus», 1930.—M. C. D'ARCY: *The philosophy of St. Augustine* (en el vol. *A monument*, cit.).—GILBERT BEYERHAUS: *Neuere Augustin probleme*, «Hist. Zeitsch.», 127, 1922.—S. CUESTA: *De la teoría del Estado según San Agustín: los textos originarios del agustinismo político*, «Pensamiento», 1, 1945.—CHRISTOPHER DAWSON: *St. Augustine and his Age* (en el vol. *A Monument*, cit.).—E. GILSON: *Introduction à l'étude de Saint-Augustin*, París, 1929.—C. V. VON HORN: *Die Staatslehre Augustins nach De Civitate Dei*, 1934.—PRIMO MONTANARI: *Saggio di filosofia agostiniana*, Turín, 1931.—U. MORICCA: *Sant' Agostino*, Turín, 1930.—P. MUÑOZ VEGA: *Introducción a la síntesis de San Agustín*, Roma, 1945.—A. PINCHERLE: *La formazione teologica di S. Agostino*, Roma, 1948. ANTONIO TRUYOL SERRA: *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, 1944.

25. LA «CIVITAS» Y EL REINO DE DIOS

Si buscamos la evolución del concepto de *civitas-civilitas*, si atendemos a la transformación posclásica de esta última, convertida en las actas apostólicas en «suma de derechos civiles», se comprende el sen-

tido de la espléndida definición agustiniana: *Quid est civitas*—dice—*nisi hominum multitudo in quodam vinculum redacta concordiæ? Civitas* cobra aquí un sentido comunitario, como conjunto jurídico. Mas no acaba de ser entendida sin ligarse a la idea del hombre interior, que es lo que, en fin de cuentas, tiene más próximo el mundo cultural del Doctor de Hipona.

La influencia paulina con respecto a las consecuencias del pecado está ahí bien clara. Recordemos el texto recogido anteriormente: en la versión paulina unos cristianos son ciudadanos, otros prisioneros; la calificación deriva de su actitud con respecto a Cristo.

Otra influencia notable es la del seudo-Dionisio. Ella trae la idea del orden celestial que ha de ser imitado por el orden terreno: *Pars enim*—escribe—*quædam terrena civitatis imago cœlestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram, et ideo serviens.* Mas sobre el seudo-Dionisio llega allí la metáfora bíblica de Agar y Sara, recordada por San Pablo a los de Galacia.

Hay dos ciudades. Dice el Santo: *Fecerunt itaque civitatis duas, amores duo; terrenam, scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei, cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.* ¿Pueden darse concreciones de estas dos ciudades? Se ha pensado que la Iglesia sea la *civitas Dei* y la república la *civitas terrena;* mas, como Hermelink ha subrayado, San Agustín no da paralelos, sino relaciones; no identifica, sino compara. Tampoco parece sostenible la determinación de la *civitas terrena* en el Imperio romano. Son, más bien, conceptos ligados al problema de la ordenación de la social política. Para Tellenbach, cabe advertir una síntesis esquemática determinando como más comprensivo el concepto de *civitas terrena* donde entren hombres espirituales, hombres carnales y ángeles, y atribuyendo a la *civitas* Dei la aportación de los ángeles y de los hombres espirituales.

Acaso esté todo ligado al tema de la justicia. San Agustín promete en la primera parte de su gran obra plantear la cuestión de si el Imperio romano había constituído un orden político verdadero. Presenta al propio tiempo como orden político diabólico aquel en el que no reina la justicia. El Poder ha de estar ligado a la justicia; ha de seguirla, y por eso—porque la sigue—lo coloca San Agustín entre las cosas *secundarias.* El diablo, por efecto de su perversidad, ambicionó el Poder, y fué, al mismo tiempo, tránsfuga y enemigo declarado de la justicia. Según un pasaje de *De Trinitate,* marchan tras el diablo aquellos hombres que ambicionan el Poder, con olvido e incluso con odio hacia la justicia. La justicia es lo que da categoría a los gobiernos. Ninguna república puede mantenerse sin ella: un rey injusto es un tirano; una aristocracia injusta, una facción... En cualquier caso, la ausencia de justicia no solamente corrompe, sino que aniquila al orden político. Y aquí mismo se plantea una dificultad interpretativa. Ha sido corriente determinar como doctrina agustiniana—y los hermanos Carlyle la exaltaron—que reinos sin justicia son sociedades de bandoleros. La frase *remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* se refiere, sin embargo, según la opinión de Dawson, no a la necesidad de la justicia como fundamento político, sino a que no existe diferencia esencial en-

tre el ladrón y el conquistador, que obran solamente en diferente escala. «¿Qué es el bandidaje sino un pequeño reino?» Y así aprueba la réplica del pirata a Alejandro: «Porque tengo un barco pequeño me llaman ladrón, y tú, porque tienes una gran flota, eres llamado emperador...»

La autoridad constituye el eje esencial de la sociedad política, justamente en ese cruce con la libertad que ha sido señalado como permanente tema del agustinismo. San Agustín ofrece en un pasaje de *De civitate* un verdadero Espejo del Príncipe cristiano, planteando una ordenación de la república sobre un esquema de deberes.

A la autoridad se liga la ley, que es el instrumento transmisor de los mandatos de quien posee el poder político. Por la ley se plantean el origen y la justificación del mando. Por ley natural—dice San Agustín—no hay propiamente derecho de un hombre a mandar sobre otros. Dios ha sometido a los hombres los reptiles, los peces y los pájaros, pero no los demás hombres. El poder de los hombres sobre los animales, todos lo han recibido; como todos han sido creados a imagen de Dios y poseen un alma, siendo así—por naturaleza—iguales y libres. Mas, por otra ley natural, todas las criaturas tienden a asociarse, y el hombre ha de hacerlo para la conservación de la paz. Ese es el origen de la sociedad política: la unión de los hombres enderezada en primer término al goce de la paz, y en segundo, a la defensa de las injurias. Puede advertirse así el interés de que tales vínculos sean tan poderosos como los de la sangre. Por eso ha habido acuerdos, pactos, determinaciones conjuntas, cuya ejecución alguien tendría que urgir: es decir, necesidad del jefe. Así encuentra San Agustín como de orden natural la necesidad de que haya quien mande y quienes obedezcan. En otros aspectos de la organización civil se puede notar la influencia del pensamiento patrístico. El cristianismo exaltó y amplificó las antiguas virtudes. La realeza de Cristo es espiritual; se trata de que Cristo reine en la conciencia de los que mandan y en las de los que han de obedecer. En esa zona la contribución más eficaz es la del concepto de Príncipe cristiano. Para San Agustín, ésta se da en aquel que hace reinar la justicia, y, en fin, en quien se sirve de su poder para desarrollar el culto divino y hacerse servidor de Dios. Ahí está, en estas últimas y concretas aplicaciones, la raíz de tantos tratados posteriores. Los pasajes V, 24-26 de *De civitate* constituyen elemento fundamental de todo Espejo. Se destacan allí, como propios del Príncipe cristiano, la tarea misional—dilatación del reino de Dios—y la serie de las virtudes: humildad, misericordia, etc. San Agustín ve ya dos ejemplos: Constantino y Teodosio.

De esta manera el santo Doctor combatía a quienes achacaban a la Iglesia la caída de Roma. Precisamente estaba delante el brillo de ciertos momentos. Su argumentación no iba así tanto contra lo romano como contra cuanto atacaba al reino de Dios. Su anticristo no era Apolo, sino Belial, verdadero príncipe de un mundo materialista escondido bajo la capa pagana.

G. COMBES: *La doctrine politique de Saint-Augustin*, París, 1927.—SALVADOR CUESTA: *De la teoría del Estado según San Agustín: los textos originarios del agustinismo político*, «Pensamiento», 1, 1945.—J. N. FIGGIS: *The political aspects of S. Augustine's City of God*, Londres, 1921.—J. HIDALGO: *El concepto de imperio en San Agustín*, «Arbor», 3, 1944.—C. V. VON HORN: *Die Staatslehre Augustins nach De Civitate Dei*, 1934.—LEISEGANG: *Der Ursprung der Lehre Augustins von der civitas Dei*, «Archiv. f. Kulturgesch.», 16, 1925.—MAGER: *Die Staatsidee des Augustinus*, Munich, 1920.—OFFERGELT: *Die Staatslehre des heiligen Augustin nach seinen saemtlichen Werken*, Bonn, 1914.—UMBERTO A. PADOVANI: *La città di Dio di S. Agostino: teologia e non filosofia della storia* (en el vol. *Sant' Agostino*, cit.).—EDGAR SALIN: *Civitas Dei*, Tubinga, 1926.—SCHILLING: *Die Staats und Soziallehre des Heiligen Augustinus*, Friburgo de Brisgovia, 1910. *Augustín als politischer Theoretiker* (en el vol. *Aurelius Augustinus*, de la Soc. Goerresiana, cit.)—BRUNO SEIDEL: *Die Lehre vom Staat bei hl. Augustinus*, Breslau, 1909.

26. LAS IDEAS DE SAN AGUSTÍN Y LOS VALORES ETERNOS

La obra agustiniana, y aun sencillamente su *De Civitate Dei*, atañe numerosas cuestiones, bien que de modo discontinuo: las relaciones entre la Iglesia y el Poder secular, la guerra, la patria, la justicia, la autoridad, la ley... Acaso el tema de las relaciones entre los dos poderes es el que le ocupa más extensamente. San Agustín escribe en un momento en el cual, bajo Teodosio, el Imperio necesita apoyarse en la Iglesia para subsistir como organización política. También convenía entonces a la Iglesia tener buenas relaciones con el Imperio, porque las herejías la estaban destrozando. El tema de la guerra no tenía menor vigencia. Es cuestión sobre la cual hay polémicas ligadas a herejías: los maniqueos atacaban a la Iglesia cargándola las guerras del Antiguo Testamento, mientras los paganos la acusaban de desarmar al pueblo difundiendo la doctrina del perdón de las injurias. San Agustín había contestado a estas objeciones cuando tuvo que conocer directamente la guerra: durante la invasión de los vándalos. Y en circunstancias semejantes se le planteó el problema de la patria. Ha caído Roma. Ha caído—dicen—porque el cristianismo ha destruído el sentimiento patriótico. También es tema que exige estudio. Mas aún hay otra cuestión urgente: el interés de la religión podía aconsejar el abandono del Imperio y la colaboración con los germanos. Todo esto ha de tenerse en cuenta para situar en su dimensión histórica el pensamiento agustiniano.

El problema fundamental es, siempre, y a pesar de los avatares que más importen, el del Poder. San Agustín concreta en oficio ese poder. El difícil honor del mando constituye el *officium imperandi*. Para mandar hay que empezar ensayándose sobre uno mismo. Y huir del orgullo de sentirse el primero, de esa soberbia de los que dominan —*principiandi superbia*—, y de la pasión de dominar—*cupiditas dominandi*—. Tal pasión es realmente grave; no sólo ataca al rey, sino a la colectividad; también caen en ella las repúblicas y los reinos que se empeñan en la conquista y exaltan el triunfo militar, la *civitas imperans* que se hace *civitas imperiosa*. No deben tender a ello los poderes del mando, que han surgido, aclara San Agustín, «para la protección de la república». Ese mismo poder se concreta en el *officium providendi*. Es misión del mismo el aseguramiento de la tranquilidad y

de la felicidad. El rey debe ver lo que necesitan sus súbditos y esforzarse por atenderlos. El príncipe será su providencia. Llega a más el Santo. Puntualiza lo que debe ofrecer al pueblo el príncipe. Sardanápalo les dió placeres. No es eso. Cicerón quería darles glorias y riquezas. Y no está mal, aunque puede degenerar en vicio.

El medio más seguro de extender el poder y de atender a los súbditos es limitar la ambición, cuidar de la virtud. Y, en fin, acaba por fijarse el poder como oficio en el *officium consulendi*, carga que incumbe al buen jefe de hacerse aconsejar por su pueblo. Recuerda aquí San Agustín la génesis del Consulado romano; los cónsules—dice—sustituyeron a los reyes por aconsejar, y de ahí su designación: *consulere*, dar consejo.

Y ya queda dicho casi todo. Hecho oficio el poder, la versión ministerial está sentada. Puntualizadas las funciones, se conocen los fines. Son éstos la paz, el orden, la unión. La paz es definida como «concordia bien ordenada de los que mandan y de los que obedecen.» El orden consiste en la disposición que da a cada cosa su sitio, según sus semejanzas y sus diferencias. La unión está constituída por el armonioso acuerdo de las almas. La visión agustiniana se matiza aquí sobre la imagen del concierto, señalada por Cicerón: así como en el concierto los distintos instrumentos han de guardar una armonía, en la república se forma un concierto también por el acorde de los distintos órdenes de ciudadanos: *Quæ harmonia a musicis dicitur in cantu, esam esse in civitate concordiam.* Ese es el pueblo: la concorde asociación; bien que para serlo realmente ha de estar presidida por la justicia: *sine iustitia nullo pacto esse posse.*

Esta fijación queda determinada por elementos procedentes de la cultura jurídica romana: *Quoniam non esset res populi, cun tyrannus eam factione capesseret, nec ipse populus iam populus esset, si esset iniustus, quoniam non esset multitudo iuris consensu et utilitatis communione sociata, sicut populus fuerat definitus.* El más próximo enlace está en Cicerón: allí suena y resuena por la asociación de *respublica* y *respopuli*: *Nom omnia hominum cœtus quoquo modo congregatus, sed cœtus multitudinis iuris consensu et unitatis communione sociatus.* Así se liga la Política al Derecho, y por ahí resulta que la ley da la paz a los ciudadanos. La ley ha de regir, y para que rija ha de tener la adhesión de todos los miembros de la comunidad. Por eso no sólo exige obediencia, sino amor y colaboración; claro es que siendo, como ha de ser, ley justa. Y por la justicia en la ley y en el orden del pueblo, vendrá a todos la paz, que es el sumo bien y que consiste, como notamos, en la tranquilidad del orden.

Tal es, brevemente expuesta, la aportación agustiniana. Y conviene preguntarse, cuando tanto se ha hablado de San Agustín en todos los tiempos: ¿qué significa en la historia del pensamiento político?

Nada explica tan exactamente su presencia en la evolución cultural y dogmática como su concepto de libertad. Ya el pelagiano Julián de Eclane argumentaba en torno a esa idea. La significación de San Agustín está ligada a la aplicación del concepto paulino, y ha de verse en contacto con San Anselmo, San Bernardo, Pedro Lombardo, San

Buenaventura y Santo Tomás. San Agustín vuelve a considerar el problema del hombre interior y atiende al libre arbitrio psicológico y a su liberación por la gracia, dejando abierto el camino hacia la libertad verdadera.

San Agustín era un espíritu profundamente romano. Nadie representa mejor el cruce doctrinal de lo cristiano con lo romano. Su calidad y su firmeza católicas no son óbice para que se cierre a las experiencias anteriores. El mismo las tuvo dispares antes de su conversión. Y de esa época datan sus estudios sobre los escritores de la última etapa platónica y sobre el *Hortensio*, de Cicerón, que fué, puede decirse, su manual de elocuencia y de filosofía.

Los elementos antiguos, absorbidos por el cristianismo a través del estoicismo, parecieron tan lógicos que se aceptó la leyenda de una supuesta correspondencia entre Séneca y San Pablo. La mayor influencia es, sin duda, la de Platón y del neoplatonismo, y el cauce es normalmente una indirecta vía. Recuérdese al mártir Justino, que acude a la autoridad del helenismo para defender la fe; con lo que se advierte recíprocas influencias entre cristianismo y mundo helénico, que hacen más aceptable la doctrina que procede de Grecia.

Beyerhaus ha subrayado la extraordinaria significación que dentro de esa línea tiene San Agustín para el desarrollo de la Iglesia y de la Cultura de Occidente. La obra agustiniana vale, además, y acaso sobre todo, por su sentido de superación. Los dos polos de la concepción antigua: el particularismo de la sangre y de la estirpe y el universalismo del Dios-rey, son sobrepasados en la filosofía política del Santo. El Dios-rey-Cristo encuentra una forma vital para sus manifestaciones jerárquicas, en su idea contrapuesta del culto imperial romano universal, de modo que San Agustín no significa integración, sino superación de la antigüedad, y aun de la antigüedad cristiana.

Se ha calificado a San Agustín como «primer hombre moderno». Se ha dicho que ninguno de los grandes pensadores cristianos del pasado ejercen en el presente tan poderosa atracción. Influyó en la Edad Media de forma espléndida, pero acaso—como nota Grabmann—no menos en el mundo moderno. En fin, para Mausbach, San Agustín es el hombre total «levantado sobre todas las tierras, emparentado más que otro alguno con todas las épocas.»

GILBERT BEYERHAUS: *Neuere Augustin probleme*, «Hist. Zeitsch.», 127, 1922.—CH. BOYER: *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint-Augustin*, París, 1920. A. CALLEBAUT: *Jean Peckam et l'Augustinisme*, «Archiv. Francisc. Hist.», 18, 1925.—GUSTAVE COMBES: *Saint-Augustin et la culture classique*, París, 1927.—CHRISTOPHER DAWSON: *St. Augustine and his Age* (en el vol. *A monument*, cit.).—MARTIN GRABMANN: *Der Einfluss des Heiliges Augustinus auf die Verwertung and Bewertung der Antike un Mittelalter*, en su *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926.—U. MARIANI: *Le teorie politiche di S. Agostino e il loro influsso negli scrittori teocratici del secolo XIV*, «Giornale Dantesco», 33, 1930.—JACQUES MARITAIN: *St. Augustin and St. Thomas Aquinas* (en *A monument*, cit.).—ERICH PRZYWARA: *St. Augustine and the modern World* (en *A monument*), *San Agustín*, trad. esp., Buenos Aires, 1949.—L. TEIXIDOR: *La libertad humana en S. Agustín*, «Estudios Eclesiásticos», 9, 1930.—TROELTSCH: *Agustín, die christliche Antike und das Mittelalter*, Munich, 1915.

CAPITULO X

EL ELEMENTO GERMANICO

27. EL ASENTAMIENTO Y LA ORGANIZACIÓN

Los problemas relativos al asentamiento y a la organización de aquellas gentes que sustituyeron al mundo romano en Occidente han sido objeto de detenida curiosidad. El siglo de las luces y el espíritu francés vieron a las Galias esclavizadas por los invasores y difundieron la teoría catastrófica, iniciada por los humanistas italianos del Renacimiento, que, seducidos por la belleza de lo clásico, condenaron cuanto podía conducir a la ruptura del sistema impuesto por Roma.

En realidad, el establecimiento de los germanos en las tierras del Imperio tuvo lugar por medio de convenciones. Recuérdese el *fœdus* de 418. Aunque su texto ha sido perdido, su sustancia legal puede advertirse en ciertos preceptos de las leyes godas, que se refieren al *ius hospitalatatis* y repiten los términos de *sors* y *consors*, que no sólo habrán de referirse a los *compascua*. El hecho de que preceptos sobre el asentamiento figuren aún, ciento cincuenta años más tarde, en el *Liber iudiciorum* deja ver la importancia y la repercusión de las primeras medidas.

Más que la forma del asentamiento, en villas o en aldeas, deben ser subrayados los elementos propios, la posible conservación de las organizaciones políticofamiliares, los vínculos de vecindad, etc.

El elemento social aparece separado por clases: nobles, libres, colonos y siervos. Importa destacar la significación del grupo de los *leudes* o *fideles* y de las poblaciones que, heredando el patrocinio romano, quedaron en dependencia de los *seniores*. Asimismo el caso de los *bucellarii*, especie de soldados privados ligados al séquito o *Gefolgschaft*. La base social es la *sippe*. La constitución política se monta sobre la vieja *civitas*. El *defensor civitatis* se relaciona con el obispo.

Es evidente que las instituciones tribales no se pudieron mantener una vez que se fundaron reinos sobre el solar del Imperio de Roma, pues la población romana tenía que influir. Las instituciones típicas subsisten solamente en aquellos territorios poblados por germanos, con escasa población indígena y con breve extensión: tal es el caso de los anglosajones.

Para los germanos, la jefatura o dirección del pueblo corresponde a reyes nacionales, *reges gentium, gothorum, vandalorum, burgundiorum, francorum*. Estos monarcas eran vistos por los romanos como generales a los cuales el emperador ha cedido el gobierno de la población civil respectiva. Tanto fué así, que el asentamiento y la organización de los germanos en el Imperio produce situaciones calificadas de modo

peculiar. Teodorico aparece como un virrey romano; no publica leyes, sino edictos. Bien que acaso el ejemplo de Teodorico no nos sirva, pues, como ha notado Schmidt, en él ha desaparecido la concepción germánica de la realeza. Teodorico, en efecto, contra la tradición nacional, llega a designar sucesor. Caso semejante es el del vándalo Genserico, en Cartago. Para Pirenne no hay huella de principios germánicos, y la «Iglesia se encarga de lo demás». El ejemplo de los lombardos es distinto. Estos no tienen nada que ver con el ejército de Roma, ni siquiera son *fœderati*, sino puramente invasores. Sus duques y sus reyes fueron elegidos por el ejército en forma estrictamente germánica, y el pueblo vive organizado en *sippen* o *farœ*.

Especial interés tiene el asentamiento de los visigodos, que, en oposición a los ostrogodos y los burgundios, se colocan fuera del Imperio romano y constituyen, según ha afirmado Stach una organización política culturalmente cristiana, mediante la unificación del lazo de súbdito, el derecho y la religión. La irrupción de lo germánico es así múltiple, en su iniciación y en su desenvolvimiento. No hay, pues, una recepción de lo romano como obra total, según había propugnado Fuster de Coulanges; y su organización no estaba tan simplemente desprovista de elementos políticos que pudiera calificarse, con Maurer, como inmenso fundo agrario.

Sobre raíz germánica y con elementos recibidos, especialmente con gran influencia de la Iglesia (recordemos el tema que se planteaba San Agustín sobre si convendría colaborar con los invasores), el lazo de súbdito empezó a cobrar calidades que permitieron la construcción de una organización política con naturaleza no territorial originaria. Así, Alarico fué nombrado por una asamblea de tipo germánico.

Y, en fin, aún hay otra conclusión: el *fœdus* no extiende sus efectos sino en cuanto éstos son beneficiosos para los godos. El pacto tiene eficacia mientras por él son posibles el asentamiento y la vida política.

BOISIER: *Tacite*, París, 1903.—FRAHM: *Caesar und Tacitus als Quellen der altgermanische Verfassung*, «Hist. Vierteljahrsch», 24, 1929.—ALFRED VON HALBAN: *Das roemische Recht in der germanische Volksstasten*, Breslau, 1899-1907.—VON KIENLE: *Germanische Gemeinschaftsformen*, 1939.—NORDEN: *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, 1923.—H. PIRENNE: *Mahomet et Charlemagne*, Bruselas, 1937.—ROERING: *Buergertum und Staat in der aelteren deutschen Geschichte*, 1928.—L. SCHMIDT: *Geschichte der deutschen Staemme*, Leipzig, 1934.—CL. FRHR. VON SCHWERIN: *Freiheit und Gebundenheit im germanischen Staat*, «Rechts und Staat in Gesch. und Gegenwart», 91, 1933.—STACH: *Die geschichtliche Bedeutung der westgothische Reichsgruendungen*, «Hist. Vierteljahrschrift», 30, 1936.

28. EL PODER REAL Y EL EJÉRCITO

Un texto de Jordanes hace semidioses a los jefes del pueblo convertidos en milicia. Meyer exalta ese pasaje y subraya con él el elemento carismático. El caudillo—dice—no es llamado por elección ni por herencia, ni siquiera por una mezcla de las dos, sino solamente por el poder divino de los antepasados, en una forma que hace eficaz la máxima «los muertos luchan junto a los vivos».

Este jefe fué llamado *rex*. Cuando el Imperio decae se hereda e inserta una denominación romana: la de *Flavio*. Acaso ella sirve para designar la plenitud del poder. El longobardo Auturi se hace llamar así cuando se rodea de una mayor magnificencia y aplica e imita la Constitución romana.

La vigencia de los primeros conceptos germanos no puede ampliarse en el tiempo. Si ellos mismos fueron romanizándose, es muy discutible extender a otros su presencia o su influencia. Exactamente nota von Schwerin que ni Inglaterra ni España, ni siquiera el impulso hegemónico del Imperio carolingio, arrancan—contra la tesis de Stengel—del caudillaje germánico. Quizá lo que ocurre—añadimos—es que se trata de pueblos que no acogen esa postura o que están demasiado romanizados para acogerla. El poder del *rex* no era una potestad absoluta. Estaba ligado a la personalidad de quien, en cada caso, la encarnaba, y por eso consiguió brillo en determinadas personificaciones: Clodoveo I, Teodorico I, Carlomagno, Canuto *el Grande*...

Con independencia de la amplitud que le iban dando las condiciones personales de su titular, el poder del rey mostraba tres elementos propios:

En primer término, la relación de fidelidad, que era su propia cimentación. Solamente uno de los grandes reinos germanos—el franco—fué hereditario desde el principio. En los demás la posición del rey estaba ligada al vínculo de la fidelidad, correspondido por su parte en una declaración, jurada o no, para la protección de la paz y del orden jurídico.

El segundo elemento fué la titularidad del poder central. En el mando propio cobraba unidad el reino, y así pudo admitirse sin menoscabo de ella, la existencia de ducados y de asambleas regionales.

Completa la configuración del poder del *rex* el carácter sagrado de la institución, siquiera éste vaya desapareciendo con la penetración del cristianismo. Se sustituye entonces por la unción y la bendición eclesiástica, que mantienen el vínculo religioso. De otra parte, la efectividad del poder de que es titular el monarca se liga a sus funciones financieras, pues el *rex* dispone del fisco y de los impuestos; mas también por un cierto *Bodenregal* o potestad patrimonial sobre el territorio, y especialmente por su mando del ejército, por el cual el pueblo cobraba vida y acción. El ejército fué, en efecto, principal o al menos efectivo vínculo de los ciudadanos para con la comunidad. No se era ciudadano sino conseguida la mayor edad y cumplidos los deberes militares.

Los súbditos tenían igualdad de derechos y de obligaciones. Su principal deber era el del servicio en el ejército; su principal derecho, el de participar en las asambleas populares.

Junto al rey, elegido entre los de su estirpe, o como dice Tácito, *ex nobilitate*, figuraba el *dux*, o jefe inmediato del ejército, cuya designación se hacía *ex virtute*. Ligábanse así mérito y sangre, y el ejército se mezclaba con la asamblea, pues ésta, fijada para la primavera y el otoño, tenía carácter religioso y militar. La competencia de la asamblea era la política exterior: alianzas, paz y guerra. Los acuerdos debían adoptarse por unanimidad. La voluntad del conjunto se cu-

bría con la de la asamblea y ésta con la de los reunidos. Tal como Tácito la describe, era un ejemplo de aclamación. Más tarde hay un texto expresivo de la evolución institucional y formal conseguida: es el del Turonense sobre la elevación de Clodoveo: *Vocibusque*—dice— *simul et armorum plausu sententiam ducis firmaverunt.*

El ejército constituye la clave de la vida política germánica. Tal debió de ser la potencia de este instrumento, que se ha hablado de la germanización del ejército romano. Se introdujeron, en efecto, formas tácticas, pero también la organización típica, según testimonio de Vegecio. Se llegó incluso a aplicar el principio del caudillaje.

Los elementos constructivos son bárbaros; su desarrollo se diversifica según la primitiva corriente de influencias haya sido más o menos desviada o afectada por la inserción de otros elementos y por la naturaleza del territorio. Sobre el elemento indígena, hay que contar con el cultural, que estaba ligado al cristianismo. En este aspecto no sobrevivió ninguna organización política vigorosa. El contacto con la religión cristiana fué pronto y la Monarquía se enlazó con la Iglesia. Entre los siglos IX al XI todos los germanos son cristianizados. La Biblia es traducida hacia 370. San Bonifacio convierte a la Europa central hacia 719. Mientras Carlomagno impulsa análoga tarea, no faltan, arriba, los esfuerzos de reyes noruegos: Canuto y los Claf.

GENZMER: *Staat und Gesellschaft* (en H. SCHNEIDER: *Germanischer Altertumskunde*, 1938).—HERBERT MEYER: *Das Wesen des Fuehrertums in der germanischen Verfassungsgeschichte*, Viena, 1938.—ERICH SANDER: *Die Germanisierung des roemischen Heeres*, «Hist. Zeitschrift», 16, 1939.—H. V. SCHUBERT: *Staat u. Kirche in der arianischen Königsreichen*, Munich, 1912.—O. SEECK: *Das deutsche Gefogswesen auf roemische Boden*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Germ., 17, 1897.—STENGEL: *Kaisertitel und Souveranitaetsidee*, «Deutsche Archiv. f. Gesch. des Mittelalters», 3, 1939.—ZATSCHEK: *Die deutsche Staatsfuehrung im 9. und 10. Jahrhunderten*, «Mitt. der Inst. f. oesterr. Geschichtsforchung», Enganzungsband, 14, 1939.—ZIEGLER: *Church and State in wisigothic Spain*, Washington, 1930.

29. EL CRUCE DOCTRINAL: SAN ISIDORO

Hemos hablado de Teodorico. Son ministros suyos Casiodoro y Boecio. Este, nacido en Roma hacia 480, muere, condenado, en 525. Escribió en la cárcel *De consolatione philosophiæ*, y tradujo a Aristóteles y la *Isagoge*, de Porfirio. Mas ya dejó bastante con dejar aquella máxima de que los años buenos mejor que por las fecundas cosechas deben contarse por los príncipes justos...

La importancia de Casiodoro es excepcional. Nacido en 477, fué cuestor, secretario, cónsul... Retirado al claustro, trabajó en torno a la cultura antigua. De ella venía, pues tuvo ascendencia oriental, de burócratas, bajo Valentiniano III. Verdadero ejemplo de funcionarios, su abuelo fué legado cerca de Atila y su padre tesorero de Odoacro. Representaba la posición concordataria. Con tal espíritu se acercó al rey ostrogodo, considerándole amigo de la concordia entre godos y romanos. Su libro *Variæ* recoge su actuación; algo como sus memorias, en una síloge de cartas y órdenes.

En esta misma línea debe citarse a San Martín de Braga († 580), cuya *Formula vitæ honesta* hace brillar el concepto de la justicia no solamente en el *alterum non lædere,* sino con la intervenión de cadá uno para evitar el daño: el mero no dañar—dice—no es sino la abstinencia de lo ajeno. Obra de inspiración senequista, exalta las virtudes fundamentales.

La figura fundamental de este ambiente germanorromano sin duda es la de San Isidoro.

Nacido hacia 550, conoce la nueva irrupción del ejército de Roma en la Península bajo Justiniano, así como la lucha entre Agila y Atanagildo. Poco se sabe de su vida (su exilio a Cartagena; su conversión en Sevilla), mas su obra es extensísima y refleja toda su cultura. De otra parte, su intervención en los concilios y su propio concepto de esta institución dan enorme relieve a su doble quehacer.

Quería que el Concilio se considerase como tribunal supremo adonde fuesen, en apelación, las grandes cuestiones y los procesos de mayor gravedad. Reglamenta estos aspectos en el Decreto *De celebrando Concilio,* del 633. El Concilio IV determina que, muerto el rey, su sucesor deba ser elegido en asamblea conjunta de grandes y de obispos; el VI dispone que ningún rey pueda acceder al trono sin haber prometido, entre otras cosas, que no tolerará en su reino la herejía.

La significación de San Isidoro en la historia de las doctrinas políticas está enlazada al impulso que dió a la tradición ciceroniana y senequista de la monarquía templada. ¡Cuántas veces se ha citado el pasaje *Rex eris...!*

San Isidoro vulgariza allí un texto agustiniano que le llega ya con larga estirpe. Vaya como ejemplo el de Horacio, de una canción en un juego infantil. Los muchachos cantan en el juego: «Serás rey si obras rectamente.» Cicerón ligaba el príncipe bueno al consejo: cónsules porque aconsejan, no reyes porque dominan. La máxima sigue creciendo con su segunda parte, en Porfirio, escoliasta de Horacio: *Si non facias, non eris.* Y Ausonio en su *Technopœgnion: Qui recte faciet, non qui dominatur, erit rex.* Se va destacando de esa manera una antítesis que cobra en San Isidoro un vuelo excepcional: *Regere = recte facere; dominari = non recte facere.* Pudiera decirse que se trata de un concepto estereotipado y petrificado, para señalar la esencia y el objetivo de la monarquía, para calificar al rey deseable y al príncipe perfecto.

También por esa línea clásica y agustiniana acoge San Isidoro la versión ministerial del Poder. El rey ha de estar al servicio de las altas verdades defendidas por la Iglesia. Con mayor rigor jurídico que ninguno de sus contemporáneos, el obispo de Sevilla formula la sumisión de los reyes ante la Iglesia. Los príncipes seglares—agrega aún—tienen a veces que ejercitar ese poder supremo dentro de la misma Iglesia procurando defender su disciplina y sus privilegios. Esto sucede—concluye—cuando hay que obligar a los vasallos que desprecian las amonestaciones del sacerdote a cumplir las leyes por el terror.

El decreto de clausura del IV Concilio Toledano, en 633, trata de la fidelidad de los reyes y señala el origen divino del poder. Se consa-

gra allí la usurpación de Sisenando por razones de oportunidad: *Pro robore nostrorum regnorum et stabilitate gentis gothorum.*

La teorización de la monarquía templada, del rey sometido al derecho y cuidado de ejercer el poder con arreglo a normas, es el lugar común de la doctrina isidoriana. *Regum a regibus dictum,* escribe en las *Etimologías.* Los reyes—añade—son así llamados porque rigen, como los sacerdotes porque santifican; pero no rige quien no corrige. Por eso los antiguos hicieron el proverbio de que es solamente rey si hace derecho, si no, no. El mismo concepto se repite en las *Sentencias.* La incorporación del seudo-Cipriano le hace teorizar sobre las virtudes. Dice que dos son las regias: piedad y justicia. La justicia que el rey ha de aplicar más debe cuidar de los hechos que de las palabras; ir al fondo, es decir, buscar la fundamentación interior y auténtica. Es justo—dice en las *Sentencias*—moderar las leyes, pero siempre con la reverencia debida a las normas que el propio rey dicta, y a las que—como sus súbditos—ha de estar sometido.

El concepto del tirano queda ligado al de rey sin virtudes. Antiguamente, en Grecia y en Roma, no se distinguían entre rey y tirano. Luego—escribe—se llamó tiranos a los malos reyes, es decir, a quienes establecieron un dominio cruel y estaban presos por la lujuria.

Para San Isidoro son ciudadanos quienes viven vida común. Pueblo es la asociación de la multitud humana en comunión concorde, jurídicamente consentida. Aparece aquí—una vez más—la aportación clásica, en el mundo germánico. El pueblo se distingue de la plebe; mientras aquél acoge a todos los ciudadanos, éste señala al vulgo con la separación de los señores. La idea de ciudad torna al concepto de pueblo, ligándose a la urbe: *Civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus, id est, ab ipsis incolis urbis...*

Los conceptos de la libertad y de servidumbre tienen vínculo semejante con la tradición. Para los germanos, la libertad era un concepto subjetivo de relación terminante y concreta: un hombre podía ser libre en relación con los otros, excepto con uno determinado, de quien era siervo. Para San Isidoro, la servidumbre—según escribe en sus *Sentencias*—es consecuencia del pecado. Parece, pues, tornar a San Pablo. E insiste: *Melior est subiecta servitus, quam elata libertas.*

Otra aportación vinculada a la doctrina paulina es la del cuerpo místico. San Isidoro añade a la distinción del apóstol una aportación jurídica, que hace acercar el término *corpus* al de *societas.*

San Isidoro representa así en forma no sólo simbólica, sino efectiva, el cruce doctrinal más completo: cristianismo, germanismo, saber clásico y patrístico, preparación jurídica... Acaso por eso su influencia ha alcanzado tan extensos territorios. Es desde el siglo VII al XII la única autoridad cultural del mundo conocido. Gerberto, Buchardo, Ivo de Chartres, Graciano, Rábano Mauro... Incluso los árabes le reconocen, según testimonio del Anónimo de Córdoba. Y en Roma le exalta el Papa Adriano...

San Isidoro explica más que hombre alguno la función del germanismo en el mundo medieval, ya que las formas políticas del bajo

Imperio no dan razón, por su solo proceso disolutorio, de los aspectos principales a que se contrae la Historia.

J. BENEYTO: *Orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, 1949.—M. GARCÍA PELAYO: *Los conceptos jurídicos fundamentales en San Isidoro*, «Rev. de Ciencias Jur. y Soc.», 17, 1934.—ROMÁN RIAZA: *La versión castellana del Libro I de las Etimologías de San Isidoro*, «Rev. Ciencias Soc. y Jur.», 1929.—J. L. ROMERO: *San Isidoro de Sevilla; su pensamiento históricopolítico y su relación con la historia visigótica*, «Cuadernos de Hist. de Esp.», 8, 1947.—JOSÉ F. SAGÜES: *La doctrina del cuerpo místico en San Isidoro*, «Estudios Eclesiásticos», 17, 1943.—A. SCHMEKEL: *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. II. Isidorus von Sevilla, sein Syste mund seine Quellen*, Berlín, 1914.—SCHMIDT: *Cassiodor und Theodorich*, «Hist. Jahrbuch», 17, 1927.—PAUL SEJOURNÉ: *Le dernier Père de l'Église, Saint-Isidore de Seville*, París, 1929.—TARDIFF: *Un abrégé juridique des Etymologies d'Isidore de Seville*, «Mélanges Havet», París, 1909. A. VAN DE VYVER: *Cassiodore et son œuvre*, «Speculum» 6, 1931.

CAPITULO XI

EL ISLAM

30. LA FORMACIÓN DEL ORDENAMIENTO POLÍTICO ISLÁMICO

En su clásica *Historia de las ideas dominantes del Islam* escribía Alfredo von Kremer: «Mahoma quería fundar una nueva religión, y lo consiguió; pero al mismo tiempo fundó un sistema político nuevo y peculiar.»

A este sistema queremos referirnos aquí, no sin subrayar el influjo de la situación política en las concepciones religiosas mahometanas y el antecedente de su organización patriarcal. Sobre esta constitución aristocrática anterior Mahoma establece una monarquía teocrática absoluta en cuya cabeza se colocó él mismo como lugarteniente de Dios en la tierra. El elemento religioso influye tanto, que se debe precisamente a él la unión de los distintos grupos de familias en un organismo político ligado a una confesión común con un pontífice supremo.

Algunos autores, como Alí Abderrázic, niegan en Mahoma el propósito de fundar una organización política; mas la conclusión es semejante a la señalada, pues se ha de valorar una situación de hecho, que tras los primeros califas se apoya en la fuerza y va petrificándose.

Lo que en efecto caracteriza al mundo político islámico es su apoyo sobre un propio mundo religioso. La actividad de Mahoma, si llevó a término el establecimiento de una monarquía, se desarrolló según una vocación apostólica, mostrando a sus hermanos la luz y el camino que podían apartarlos del error. Tras la instalación de la comunidad de la Meca, puede decirse que la concepción política mahometana no se ligaba a las instituciones ni a los territorios, sino, esencialmente, al elemento humano, a la idea de colectividad o de grupo social. El ordenamiento político de aquellos tiempos no ofrecía estructuras estatales, sino populares; más que organizaciones artificiales, eran vínculos vivos; no hay burocracia, sino cabezas de tribu, estirpes y familias. La célula política y su desarrollo se distinguen en el volumen; de la familia al pueblo hay solamente diferencia de dimensión, manteniéndose en uno y otra la misma fuerza, que es la sangre. Esas ideas de la comunidad de sangre y de su carácter sagrado dan nacimiento al único poder de la comunidad sobre los miembros, que carece de toda coacción externa.

Al lado del elemento familiar, y junto a éste actúa el elemento religioso, que vincula a los fieles de Mahoma. Alá personifica el poder

político, haciéndose allí en nombre suyo lo que en el mundo europeo se hacía con el rey. El imperio sólo pertenece a la Divinidad. Su representante, que conoce la voluntad de Dios y dirige a la comunidad de los fieles, es el Profeta, que de este modo no es solamente testimonio de la verdad, sino regente político. En este aspecto la concepción política musulmana se relaciona con la del tardío judaísmo, con sus Profetas-reyes, acaso aquí interpretados. El profeta es la persona elegida por la Divinidad para hacer efectivo su reino en la tierra, y el sistema político se configura como esencialmente teocrático, ya que a su frente no hay un rey, sino un representante de Dios.

Este representante es posteriormente visto de acuerdo con los esquemas del mundo clásico: El príncipe—escribirá Ibn-Abdun—es respecto de la nación «lo que al hombre la inteligencia, que si es correcta le procura la comprensión y unos juicios bellos y ponderados».

Organización teocrática, pero no hierocrática. No existe en la ordenación social mahometana un estamento clerical, ni siquiera una distinción entre clérigos y legos. Alá recoge, plenamente, el poder, reuniendo todas las funciones y todos los órganos de la comunidad. Se comprende así que la jurisdicción y la guerra fuesen asuntos tan sagrados como el servicio religioso.

ALÍ ABDERRÁZIC: *L'Islam et les principes du gouvernement*, El Cairo, 1925.—IGNAZ GOLZIHER: *Die islamische und judische Philosophie des Mittelalters*, Leipzig, 1923.—ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA: *Influencia de la civilización árabe*, Madrid, 1931.—E. LEVY PROVENZAL y E. GARCÍA GÓMEZ: *Sevilla a comienzos del siglo XII*, Madrid, 1948.—IBN KALDUN: *Almuqaddima*, trad. M. G. DE SLANE, París, 1862-68.—A. VON KREMER: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868.—AL MAWARDI: *El-Ahkam el-Soulthaniya*, tra. OSTROROG, París, 1901.—J. WELHAUSEN: *Der arabische Reich und sein Sturz*, Berlín, 1902.

31. EL CALIFATO Y LA COMUNIDAD MUSULMANA

David Santillana recuerda el adagio: «La tinta de los doctores de la ley es igual a la sangre de los mártires.» El culto del derecho es también, como la guerra y la jurisdicción, un oficio de carácter sacerdotal.

Los hombres del derecho están vinculados a la religión; no es de extrañar, pues, que la tesis del origen del poder se haya ligado a la Divinidad misma. Sólo Alá es poderoso y de él vienen todas las potesdades. El poder político reside en el pueblo y se transmite al jefe de la comunidad musulmana de manera directa. Su titularidad corresponde al califa, creación de heho sobre las inmediatas actuaciones del propio Mahoma.

Desde muy antiguo se destacaron dos tendencias en relación con la institución califal: una defendía su necesidad; otra la impugnaba. La primera es tradicional y preponderante. Sobre ella hay que construir, por consiguiente, la doctrina. Con tal fin se buscaron fundamentos racionales y populares; ya se pensó que la justificaba el consentimiento de las tribus, ya que era derivada de la razón, como forma impuesta frente a la anarquía.

El fundamento próximo del poder califal es el juramento de homenaje *(baia)*, prestación y testimonio de fidelidad al soberano, investidura o acto de conferir las insignias de la autoridad.

Según la tradición arábiga preislámica, el jefe de cada tribu era elegido entre las familias más poderosas y acatado por los que le prestaban homenaje. Sobre esa línea, el primer sucesor de Mahoma fundó su poder en una doble jura: la de los hombres eminentes, que tienen la potestad de atar y de desatar, y la del pueblo. Abubequer señala el sentido de la institución. Acudió al púlpito de la mezquita, recibió el juramento de los súbditos y pronunció un discurso inaugural; y ésa fué la costumbre que se siguió en adelante.

Bien pronto, sin embargo, tras los dos primeros gobiernos patriarcales de califas, vinieron Omar y la guerra civil. A consecuencia de las nuevas circunstancias, el poder antiguo tomó un más acentuado carácter secular. Tras la conquista de Damasco, Moavija repite, según el relato de Mowata: «Yo soy el primer rey...»

Al elemento familiar y al religioso se une entonces el elemento militar. El poder del califa queda apoyado en las numerosas guarniciones que se extienden desde España a Siria. Hay, pues, dos momentos fundamentales en la evolución del instituto: la proclamación de Abubequer, el 6 de junio de 632, como sucesor y lugarteniente del Profeta, imán o caudillo, es decir, califa, y el establecimiento de la Corte de los Omeyas en Damasco.

Por bajo de los jefes de las familias más poderosas que eran las primeras figuras, existían un incipiente sistema de ministros y gobernadores—*wazires* y *wolat*—, una organización militar y una organización jurisdiccional.

También en cuanto a la sucesión se produce una evolución. Entre los primeros califas es escasa la proporción de las sucesiones hereditarias: de dieciocho, cuatro; con los Abasidas, de veinticuatro, seis. Mahoma no había determinado nada en relación con su sucesión. Surgieron, pues, lógicamente discusiones y divergencias, resolviéndose la exaltación de Abubequer por decisión directa de las personas de mayor prestigio. Mas no habiéndose resuelto nada en forma institucional, a la muerte de Abubequer se produce la guerra civil. La división fué entonces tan profunda que surgió el mesianismo, la espera de un *Mahdi* un imán a quien Alá conduzca por el camino recto. (Y esta idea penetra en el pueblo hasta adquirir tinte escatológico, esperanza para un día futuro, base del fanatismo con que se sigue en el mundo islámico, aun hoy, a cualquier hombre nuevo decidido y audaz.) Se construye, finalmente, una teoría, en la que se une el título jurídico, estimado y legítimo, de la herencia el elemento democrático de la elección popular, sin que con el triunfo de esta doctrina se apaguen las discusiones, superviviendo las escuelas democráticas *(charigitas)* y las legitimistas *(shyitas)*, en el cuadro del partido ortodoxo islámico, que plasma sus concepciones en torno a la imagen de una monarquía oriental.

En virtud del derecho establecido, los califas deben ser objeto de elección, más ésta no es válida si no se da con ella el homenaje de

cierto número de personalidades descollantes o la expresa designación por el califa precedente. En el caso de elección, los electores han de ser musulmanes honrados, cultos y sagaces, y desde luego mayores y libres. Algunos teorizantes exigieron una participación de todos los electores del reino. La opinión dominante admitió como buena la elección en la que participe un pequeño número, argumentado con el ejemplo de Abubequer, y aun no faltaron los que se conformaban con el voto de cinco personas importantes, como sucedió en el caso de Utman. En el ejemplo de sucesión designada, no es considerado hábil el propio hijo, porque se estima que el padre no puede juzgar sobre la capacidad de aquél.

Tras la elección viene la investidura, perfectamente caracterizada, y teóricamente la posibilidad de deposición, cuando el califa resulte incapaz, correspondiendo a los electores la destitución y la elección de sucesor.

El califa o imán es autoridad suprema en lo religioso y en lo político. Debe atender a los precedentes: hacer, como norma, lo que los otros califas hicieron. Competencias concretas suyas son las de dirigir la guerra santa para la expansión de la fe, la de moderar las divergencias, cumplir la ley, castigar el delito, perseguir a los herejes e innovadores... En principio, el califa posee todo el poder supremo: civil, militar, judicial, administrativo. Cualquier oficio que lleve anejo poder está detentado por delegación del califa. Y así el emir y sus representantes, los miembros de la organización central *(hayib)*, los secretarios *(katibes)* y los consejeros *(wazires)* no son sino delegados del imán.

En cuanto a la relación del califa con los súbditos, Kremer la considera nacida de un contrato bilateral. Más bien está fijada por el cumplimiento de las tareas propias, que se van configurando como deberes. El jefe político musulmán ha de mantener la pureza de la fe, decidir en leyes y pleitos, mantener el orden, castigar los delitos, defender las fronteras, expulsar a los disidentes, administrar el botín y los bienes de beneficencia, dirigir la economía y el tesoro, designar para mandos a personas idóneas, y, en fin, intervenir personalmente en el gobierno y dedicarle toda su atención.

Los representantes del califa unen también los dos poderes, y por ello han de participar en los servicios religiosos, en la presidencia de la oración, en la predicación de los viernes, etc. La centralización es muy severa, pero no impide la formación de partidos, originariamente ligados a sectas religiosas, distinguiéndose en la historia del Islam los fanáticos del Profeta y los seguidores de Alí. Afortunadamente estos grupos encuentran especial campo de acción en propios territorios, y mientras los *charigitas* desarrollaron su predicación entre los bereberes, los *shyitas* difundieron sus ideas entre los persas.

M. M. ANTUÑA: *La jura en el Califato cordobés*, «An. de Hist. del Der. Esp.», 6, 1929. T. W. ARNOLD: *The Califate*, Londres, 1924.—MARTIN HARTMANN: *Die islamische Verfassung und Verwaltung*, Leipzig, 1911.—IBN KALDUN: *Prolégomenes historiques*, trad. fr., París, 1862.—A. VON KREMER: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leip-

zig, 1868. *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Viena, 1875.—D. B. MACDONALD: *Development of Fuslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, Londres, 1902.—AL MAWERDI: *Les Statut gouvernamentaux*, trad. fr., Argel, 1915.—ERWIN ROSENTHAL: *Ibn Khalduns Gedanken ueber der Staats*, Munich, 1932.—D. SANTILLANA: *Diritto mussulmano malechita*, Roma, 1927.—G. WEIL: *Geschichte der Chalifen*, Mannheim, 1846.—J. WELLHAUSEN: *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlín, 1902.

32. FUENTES, DOCTRINAS E INFLUENCIAS

Las fuentes políticas islámicas son las religiosas: el Corán, colección de preceptos morales, de carácter eclesiástico o litúrgico y algunos jurídicos; la Suna, manera de obrar, conducta o práctica del Profeta, interpretación explícita recogida por la tradición de los *hadit*; el Ichmá, consentimiento general establecido sobre la línea de algunos preceptos del propio Mahoma («Mi comunidad no consentirá nunca el error», «Lo que parece bueno a los musulmanes parece bueno a los ojos de Dios»), y el Quiyás o analogías, interpretación total en vista del espíritu y del conjunto de la ley.

Junto a estas fuentes generales, el mundo político actúa sobre hechos y costumbres y, en fin, sobre doctrinas. Como teorizante político, hay que citar al Mawardi, maestro del derecho público árabe, y a Ibn Kaldun, afirmador filosófico de la doctrina monárquica. Los *Prolegómenos históricos* de éste reiteran la tesis de la monarquía sobre tres agrupaciones o posturas: 1.ª El poder supremo en el campo de la política debe ser atribuído a un hombre como institución propia; 2.ª Las sociedades humanas tienen necesidad de un jefe para mantener el orden y para impedir los ataques de los demás; 3.ª Como esta necesidad surge de la naturaleza humana, la realeza se conforma con ella.

Por otro lado se debe a Ibn Kaldun la tesis de la *asabiyyah*, minoría organizada en contacto con la *res publica*.

En otro aspecto deben ser citados algunos autores de libros de consejos, especie de Espejos de Príncipes, al modo medieval. Tales, Muza de Tremecén, con su *Collar de perlas*, y Abubequer de Tortosa, con su *Sirach almoluc (Lámpara de príncipes)*. En este último interesa lo político como matiz de lo moral. Acoge las maneras del florilegio para descargar sobre otros las afirmaciones que pueden significar crítica del sistema político contemporáneo suyo. Señala la importancia de la justicia, la necesidad de la autoridad, la posición pacifista y moderadora («más valen—dice—sesenta años de tiranía que una hora de motín»), la exigencia de que se den cargos a los idóneos, y no precisamente a quienes los pidan, que haya teólogos y juristas cerca del monarca... Estudia las razones de la decadencia de las organizaciones políticas, y teoriza sobre la tiranía: «El buen rey—dice—es como la piedra central del collar; el rey malo, como la espina clavada en el pie»... En otro aspecto debe hacerse campear la imagen militar que preside su más concreta idea constitucional: los cimientos de la comunidad política—viene a decir—están formados por el ejército. Se comprende que así sea, dado el poder que consigue la aristocracia

conquistadora, grupo dominante en tierras de invasión, como era el caso de España.

En otras ocasiones se impone como principal deber del príncipe el estímulo de la agricultura, dando ejemplo con los personajes de la Corte y señalando como razón, según declara Ibn-Abdun, que de la abundancia de la cosecha depende el rendimiento de los impuestos. De ahí, igualmente, la importancia que tiene el mercado en la administración islámica: porque sirve para nutrir el fisco.

En cuanto al puesto del pensamiento político islámico en la historia de las ideas, ha de reconocerse la fervorosa acogida del aristotelismo, apoyada por la tendencia árabe al estudio de la Naturaleza, que hizo progresar la astronomía, la medicina y la geografía. Influyó también el pronto contacto del Islam con países tan profundamente helenizados como Egipto y Siria. Especialmente destacan la escuela de Alejandría, el grupo de sabios nestorianos, que traducen al siríaco, y, en fin, las escuelas platónicas, que dan el nexo entre la cultura griega y la musulmana. Son frecuentes los comentarios a los textos aristotélicos, tales los de Avicena y Averroes, de enorme resonancia. Si en estos comentarios la doctrina aristotélica se deforma en un sentido panteísta, buena parte del saber del estagirita pasa a su través —y a través de España, con la escuela de Córdoba, y luego con la de Toledo—, a la Europa medieval.

El fenómeno del contacto del mundo europeo con el islámico también merece una cierta consideración. En los casos de España y de Italia, tiene cierto relieve. Pirenne supo notar que mientras el germano se romaniza al entrar en territorio románico, el romano, al contrario, se islamiza al ser conquistado por el Islam. Acaso exageró esa impresión al escribir que si al cristianizarse el Imperio se cambió de alma, al islamizarse puede decirse que se cambió a la vez del alma y del cuerpo, transformándose la sociedad civil en sociedad también religiosa. En otro aspecto se ha notado también la influencia islámica: en el tema del origen del feudalismo. Conocida es la tesis de Brunner, que hace nacer el feudalismo por la necesidad de improvisar una caballería para combatir a los jinetes árabes, invasores de las Galias. Frente a esa postura, Sánchez Albornoz niega que la caballería musulmana que llegó a España fuese numerosa, o al menos tan numerosa como para provocar la creación de la caballería de Carlos Martel.

Otro influjo interesante, hecho posible por la presencia de musulmanes en la Corte, es el que se ofrece en el reino siciliano de Federico II.

Con mayor o menor relieve, el mundo islámico ha de ser tenido en cuenta por el historiador europeo. Ofrece, como se ha advertido, propios valores. Llena extensos territorios y ejerce sobre el Suroeste de Europa una doble presión, militar-política y cultural, justamente en materias que interesan a la historia de las ideas. El mediterráneo, helenizado y romanizado, se islamiza. Y no de manera tan fugaz que no deje una huella que haga posible plantear de otro modo su reaparición con la exégesis turca de aquellos valores, con el Sultanato,

versión que puede relacionarse con la grecorromana. El Sultanato es al Califato—viene a decir Montero—como el *dominator* griego al *princeps* romano.

El siglo XV ofrece a Europa, en Turquía, un núcleo poderoso dentro del orbe islámico, con tal importancia política que da base a una *admiratio* que adquiere resonancia en el pensamiento renaciente. Precisamente sucede al Califato andaluz y plantea a la Europa oriental un peligro aún más positivo que el que anunció a Francia la ocupación de la tierra española por los mahometanos.

M. ASÍN: *Ibn Masarra y su Escuela*, Madrid, 1914.—BECKER: *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, «Zeitschrift der Deutsche Morgelaend. Gesell», 76, 1922.—L. HALPHEN: *La conquête de la Méditerranée por les européen au XI^e, et au XII^e siécles*, «Mel. Pirennes», Bruselas, 1926.—JUYNBOLL: *Handbuch des islamischen Gesetszes*, Leiden, 1910; trad. ital., Milán, 1916.—ERNA PATZELT: *Die frankische Kultur und der Islam*, Viena, 1932.—PIRENNE: *Mahomet et Charlemagne*, Bruselas, 1927.—G. QUADRI: *La filosofia araba nell'Europa medievale*, Turín, 1948.—CL. SÁNCHEZ ALBORNOZ: *Los árabes y los orígenes del feudalismo*, «An. de Hist. del Der. Esp.», 6, 1929.—AHMED ZEKI: *Mémoire sur les relations entre l'Egypte et l'Espagne musulmane*, «Homenaje a Codera», Zaragoza, 1904.

LIBRO III

LA CRISTIANDAD Y EL IMPERIO

CAPITULO XII

LAS BASES CULTURALES DE LA POLITICA MEDIEVAL

33. LOS PROBLEMAS DE CARACTERIZACIÓN

La historia de las ideas ha destacado su importancia precisamente en el período medieval. Sobre la línea de De Wulf, maestro de la exposición históricoideológica de la Escolástica, como le llama Grabmann, se ha podido avanzar en los estudios iniciados por el cardenal Ehrle y por el padre Denifle. Se ha introducido el planteo de los temas de ideología y utopía, se ha ensayado una caracterización de la Edad Media cristiana. Para este fin aprovecha Steinbrechel la concepción humanística como fundamento de la unidad espiritual, que se matiza por los dos caminos, agustiniano y tomista, que pueden corresponder a los clásicos dionisíaco y apolíneo.

El primer aspecto de este planteo de lo medieval en la historia de las ideas es el de los que Dove llamó desacostumbrado carácter unitario. Exactamente advierte Masnovo que mientras los filósofos medievales ofrecen al asiduo lector la contemplación de doctrinas en vivo contraste y en continuo devenir, la historiografía moderna consagrada a aquel período no está especialmente preocupada por hacernos asistir a este espectáculo.

La controversia es bien conocida en cuanto a la Filosofía, y apenas hay que hacer aquí sino señalarla. Se ha llegado, sin embargo, a exageraciones, porque si no hay nada en común, como algunos pretenden, ¿cómo se dice en pleno siglo XIII «sentencia común»? Lo que sucede es que las discusiones y las divergencias están entonces plenamente encuadradas. Haskings ha subrayado que la fuente principal de la unidad en la doctrina medieval fué la Iglesia. Es conocido el papel de las catedrales como centros de cultura y el lazo que existe entre piedad y ciencia. Para Juan de Salisbery: *Omnis doctrina illuc tendit, ut homo subiectus sit legi Dei.* Tomás de Kempis ve otro elemento: *Vere alta verba non faciunt sanctum et iustum; sed virtuosa verba efficit Deo charum.* Y del citado Salisberiense es la unión de la fe y la filosofía: *Si verus Deus est hominum sapientia vera,*

tunc amor est veri Philosophia Dei. Así se afirme el *ordo* agustiniano y tomista, que tiene a Dios por titular y que dispone de la *providentia* y la *gubernatio* como medios.

Las universidades nacen en las catedrales y su desarrollo se liga a la vida política de la Cristiandad. La sustracción de la obediencia al Pontífice determina en Aragón la prohibición de acudir a las Universidades inglesas. En fin, la sabiduría de la Santa Escritura es puesta por Hugo de San Víctor al lado de las siete artes liberales en la ayuda que dan al hombre, en cuya naturaleza nos ofrece lo racional en el mundo visible.

El *studium* se hace, de otra parte, vínculo de comunidad para el Occidente. Así se nos ofrecen en la aportación romana al Sacerdocio, en la germana el Imperio, y en la de los francos el *studium*. El ideal de la ciencia fué, en efecto, uno de los más poderosos elementos de la elaboración comunitaria de Europa. Las universidades surgen con este fin, aparte de los otros impulsos, más bien de circunstancias, que la mueven: el peligro del Islam, la organización eclesiástica del movimiento intelectual, la consolidación del Pontificado... El vínculo lo prevén los conventos que disponen de bibliotecas y que crean escritorios para la copia de los libros. Cuando se lee la fórmula mozárabe de la investidura de un bibliotecario, no hay realidad más clara ante los ojos.

En su conjunto, el pensamiento político medieval se nos ofrece como resultado de la convergencia de tres factores: cristiano, clásico o grecolatino y germánico. Su calificación dominante la da, sin duda, la influencia cristiana, que liga toda aquella elaboración a un mundo y a una vida determinados por el Cristianismo frente a una vida y a un mundo al modo pagano. Así, incluso lo que se recibe del mundo clásico viene por la mano de los padres de la Iglesia: de ahí la importancia de Séneca y de Cicerón. De otra parte, como nota Battaglia, la fórmula vital de aquel tiempo está calificada por la presencia de la idea del pecado, que separa las dos concepciones y ofrece vía peculiar al agustinianismo, aunque sin excluir que ese mismo pecado pueda ser instrumento providencial.

La penetración del aristotelismo por obra de Santo Tomás y de Guillermo de Morbeca, señala el primer contraste con la versión patrística que dió la línea estoica de la convención, frente al principio del naturalismo de la vida política, exaltado por el tomismo. El estudio de la *Política*, de Aristóteles, es hermanado por los juristas con la contemplación de las nuevas instituciones, tales como la del *regnum*. En su versión en torno a la *concessio* o *alienatio* converge el elemento germánico simbolizado por Mancgoldo de Lautenbach, que aporta una elaboración colectiva e impersonal del poder, que salta así las simples versiones de la *lex regia*. No tarda luego la interpretación voluntarista, típica obra de Marsilio de Padua y de Eneas Silvio.

Del lado de las formas políticas, la caracterización de la cultura medieval arranca de la renovación del Imperio, obra de Carlomagno, y se tipifica en el momento posterior por la presencia de los prin-

cipados autónomos y de las *civitates sine superiore*, mas aun aquí éstas y aquéllos son tributarios de la estructura imperial por cuanto surgen desgajándose y personificándose.

El Imperio, y del lado confesional la Iglesia, se refiere a una unidad popular común: la *communitas, respublica* y *populus* cristianos, que constituyen un solo *corpus*. En la noción de tal unidad, y como corresponde a la influencia patrística, se recogen conceptos estoicos, de manera que se puede decir que la *communitas christiana* renueva, llevando al terreno teológico y místico, el esquema de la *civitas hominum maxima*. Precisamente por existir ese vínculo no es admisible que se acuda a pensar en un retorno de motivos paganos orientales cuando el rey se reviste de carácter sagrado al recibir la unción.

Las nuevas formaciones políticas bajomedievales—*civitates* y *regna*—traen también ayuda a la teoría. Su legitimización no se puede hacer por simple aceptación del plan providencial. Los juristas que la apoyan son gentes no eclesiásticas, y aun a menudo enemigos de la Iglesia. Tratan así de justificar la forma política sin acudir a las tradicionales razones providenciales. La autoridad busca una causa humana, si no frente a la divina, sí al menos distinguiéndose de ella, y estimando que si la causa divina es remota la próxima se encuentra en los hombres mismos. Así se aceptan algunas fórmulas, como la de *populo faciente et Deo inspirante*.

CLEMENT BAEUMKER: *Die christliche Philosophie des Mittelalters*, Leipzig, 1923.—E. BARKER: *Mediaeval Political Thought* (en HEARNSHAW: *The social and political ideas of some mediaeval thinkers*, Londres, 1923).—F. BATTAGLIA: *Il pensiero politico medioevale*, Milán, 1946.—HENRY BETT: *Johannes Scotus*, Cambridge, 1925.—J. BUEHLER: *Vida y cultura en la Edad Media*, trad. esp., México, 1946.—A. BUONAIUTI: *Gioacchino da Fiore*, «Riv. Stor. Ital.», 48, 1931.—C. G. COULTON: *Medieval Panorama*, Cambridge, 1940. M. M. DAVY: *Lessermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris, 1931.—ALOIS DEMPF: *Die Hauptformen mittelalterlicher Weltanschauung*, Munich, 1925.—A. DOPSCH: *Wirtschaftsliche und Sozialgrundlagen der europaeische Kulturentwicklung aus der Zeit von caessar bis auf Karl der Grosse*, Viena, 1928.—ALFRED DOVE: *Der Streit um das Mittelalter*, «Hist. Zeitschrift», 116, 1916.—MARTIN GRABMANN: *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926.—E. GILSON: *La Filosofía en la Edad Media*, trad. esp., Madrid, 1946.—C. H. HASKINGS: *The spread of ideas in the middle ages*. «Speculum», 1, 1926. *Studies in the history of mediaeval Science*, Cambridge, 1924.—GEORG HUEFFER: *Der heilige Bernard von Clairvaux*, Munster, 1886.—HERMANN KRINGS: *Ordo*, Halle, 1941.—ALFRED VON MARTIN: *Zur Kultursoziologischen Problematik der Geistesgeschichte*, «Hist. Zeitschrift», 142, 1930.—H. NAUMANN: *Karolingische und Ottonische Renaissance*, Stuttgart, 1933.—SARTON: *The history of the Science and the new Humanism*, Nueva York, 1930. JULIUS SCHULTZ: *Wandlungen der Seele in Hochmittelalter*, Breslau, 1940.—THEODOR STEINBRECHEL: *Christliches Mittelalter*, Leipzig, 1935.—E. UGARTE DE ERCILLA: *Vuelta a la historia de la filosofía medieval*, «Est. Eclesiásticos», 1930.

34. LA TRADICIÓN RECOGIDA

Según una opinión contemporánea que aporta Salisberiense, al lado de las gentes de su época, los antiguos eran verdaderos gigantes. La aparición del saber clásico impresiona a los hombres de la Edad Media. Boecio había utilizado contados autores griegos. San Isidoro sólo reconoce una pequeña parte de la obra boeciana. Y Gerberto,

Papa Silvestre II, llamado restaurador de los estudios y hombre el más sabio después de San Isidoro, admiraba lo antiguo.

Unase a esta presencia del saber antiguo la obra eclesiástica ya señalada y se tendrán los dos factores esenciales de la formación de la doctrina política medieval. En manera de símbolo puede decirse que el contenido del desenvolvimiento ideológico medieval está dado por la lucha entre San Agustín y Aristóteles. El resultado de esta lucha, según subraya Kelsen, «forma la doctrina del Estado moderno en un terreno donde un renacimiento general modifica la Antigüedad por el matiz moderno». Y así surge la oposición, tan fecunda, entre Estado e Iglesia, partiendo del dualismo entre el cuerpo y el alma, lo temporal y lo espiritual, el hombre y la divinidad.

A la época inicial de supervivencia de la Lógica de Boecio y de San Agustín en las Escuelas, sigue otra donde la obra de los intelectuales ofrece ejemplo de libertad de acción; sobre San Agustín y San Gregorio va abandonándose la idea de la autoridad, del *magister dixit*. Esta época supone una importante aportación con Lanfranco y Gerberto al plantear el conflicto entre la autoridad y la razón, que termina en compromiso y abre un extenso campo a la especulación. En este momento aparece el aristotelismo, iniciado en Occidente por la obra colectiva de la Escuela de Toledo, durante el arzobispado de don Raimundo (1126-1151).

La publicación completa de los comentarios sobre Aristóteles podrá permitir la formación de un concepto más seguro sobre la obra intelectual de aquella época. La Academia Medieval de América ha preparado un plan de publicación de los comentarios de Averroes. Otras iniciativas—como el *Aristoteles latinus*—van tomando realidad. Ante los hechos que ofrece el conocimiento de esa labor se explican tanto la significación como la importancia de Aristóteles en la crisis universitaria de París en 1229-1231. Los estudiantes abandonan aquella capital y sólo regresaron cuando Luis IX renueva el privilegio de Felipe Augusto. Con los estudiantes que tornaron brillan los dominicos, y con éstos cobra vuelo el Estagirita. La influencia de Aristóteles es desde entonces principal.

Algunos miembros de la Escuela toledana, como Gerardo de Cremona, habían difundido ya en Italia los estudios aristotélicos, y prontamente, aunque en dos direcciones—la albertinotomista y la averroísta—, va dándose una fundamentación filosófica aristotélica a todo sistema político: Alberto Magno, Tolomeo de Luca, Jacobo de Viterbo, Marsilio de Padua... Puede ayudar a todos, porque lo que le caracteriza es sencillamente la meditación sobre los temas políticos partiendo de algunas ideas fundamentales.

La distinción de formas de gobierno conduce a orientar estos trabajos hacia zonas de clara positividad. El orden político se liga a la naturaleza del hombre; no es producto de ninguna arbitrariedad. La sociedad ha de ser *per se sufficiens*, y su desarrollo final de acuerdo con la perfectibilidad del hombre. El poder se configura. La familia toma un nuevo sentido. Y el bien común, la utilidad general, se hace fin de la institución política y medida de la legitimidad. Sobre estas

raíces va creciendo la construcción de la Ciencia política, que, aunque subalternada a la Moral, se hace independiente y abandona los andadores de las sumas de vicios y virtudes y aun la técnica consilianista de los *Espejos*.

No importa que el averroísmo tienda a un panteísmo, pues, precisamente por ello, pronto se enfrenta la Iglesia con tal desviación. Las huellas averroístas que corren subálveas en Sigerio de Brabante y en sus discípulos Pedro Dubois y Juan de Jandun, reviven en Padua durante el Renacimiento, ligadas siempre a ese enlace teológico condenado, oponiendo la fe y la razón, la revelación y la moral, tal como recoge el *Lucidario* del rey don Sancho: «dos saberes son que el uno es contra el otro, et éstos son la theología et las naturas»... La Iglesia va admitiendo que las ciencias se construyan sobre criterios de razón, y ésa es, al fin, la consecuencia positiva de la línea deformadora. La influencia de Aristóteles en Santo Tomás fué extraordinaria, pero se ha exagerado ciertamente su profundidad hasta decirse que, queriendo reconciliar la fe con la razón, se limitó a reconciliar la fe con Aristóteles. En Marsilio de Padua está reconocida esa influencia: su *Defensor* le presenta como exclusivamente aristotélico. Y son también secuaces del Estagirita algunos curialistas como Egidio Romano, Tolomeo de Luca, Agustín Triunfo, Jacobo de Viterbo...

El ambiente aristotélico disminuye con la inmigración de los sabios griegos en el siglo xv, con Gemisto Pletón y con Trapezuntios.

Desde otra línea, por su raíz cristiana, la Edad Media se liga a San Agustín. La importancia de éste fué tan grande, que la política medieval no se comprende sin él. San Agustín domina totalmente el pensamiento medieval hasta la penetración aristotelista del siglo xiv, y aun entonces no llega a ser arrumbado. Baste pensar que los franciscanos no le abandonan nunca y que su presencia está demostrada en las obras de Petrarca y de Dante. El *De Civitate Dei* es muy traducido y divulgado. Nicolás de Cusa lo utiliza predominantemente.

Con San Agustín entran otros elementos. Y, concretamente el seudo Dionisio y el seudo Cipriano, es decir, la teorización de la jerarquía celeste y la configuración de las virtudes y los vicios. El entusiasmo que el siglo xiii tuvo por Dionisio es tal, que nadie dudaba de que fuese aquel juez del Areópago convertido por San Pablo. El seudo Cipriano influye en el esquema de los pecados de Juan Casiano y en la Regla Benedictina. Por él llegan los Doce abusos del siglo, de tan amplia resonancia en la literatura medieval; a saber: el sabio sin buenas obras, el viejo sin religión, el joven sin obediencia, el rico que no da limosnas, la mujer que no tiene vergüenza, el señor carente de virtudes, el cristiano sin caridad, el pobre sin paciencia, el rey sin justicia, el obispo que olvida su deber, el pueblo indisciplinado, el reino sin leyes... En Francia sonaron como sumistas *de virtutibus et vitiis* Pedro Cantor. Roberto de Courçon y Juan de la Rochela. Nuestro Eximenis habla de aquellos libros que son hechos «de vicios y de virtudes», y el abad Villalba aporta su doctrina a las Cortes de Cataluña.

También corre un seudo Plutarco, aquella *Institutio Traiani*, obra

de algún sofista del bajo Imperio, que, modificada por cualquier clérigo de los primeros siglos de la Iglesia, se cita durante años en libros y en sermones.

Vienen al propio tiempo de la Antigüedad elementos comunes de origen postaristotélico e histórico, derivados de los juristas romanos, la triple historia eclesiástica de Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, compilada como continuación de la obra de Eusebio, traducida y adicionada por Rufino, esa *Historia tripartita* que, a veces, bajo el nombre de Casiodoro, suena y resuena en la Edad Media.

Tampoco debe olvidarse la influencia de la resurrección platoniana iniciada por los griegos fugitivos ya en el siglo XV. Es una aportación que matiza el quehacer renaciente. Pontano, ministro de la Casa aragonesa, sistematiza la *utilitas* por cima de la *honestas*, y habla incluso del servicio de la mentira al bien común. Es un recio contraste con cuanto se había afirmado en los siglos anteriores. Para conciliar los ánimos de los súbditos—explica Pontano—no menos vale la mentira que la justicia. Mas esto nos lleva ya al Renacimiento y a la teorización del Príncipe, dando un nuevo sentido a la virtud.

CL. BAEUMKER: *Der Platonismus im Mittelalter*, Munich, 1916.—MAC DONALD: *Authority and Reason in the early Middle Age*, Oxford, 1933.—EHRLE: *L'agostinismo e l'aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII*, «Xenia thomistica», 3, 1925.—A. ELORDUY: *Agustinismo político*, «Rev. portuguesa de Filos.», 3, 1947.—E. GILSON: *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, «Ann. d'Hist. Doctr. et Litt.», 4, 1929. *Le moyen age et le naturalisme antique*. «Archives d'Hist. Litt. et Doctr. du Moyen-Age», 7, 1932. *Le thomisme, Introduction au système de Saint-Thomas d'Aquin*, París, 1927.—MARTIN GRABMANN: *Der Einfluss des Heiliges Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter*, en su *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, vol. II. *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, «SB. bay. Akad.», Munich, 1939. *Studien ueber den Einfluss der aristotelischen Philosophie*, Munich, 1934. *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik Aristoteles*, «SB. bay. Akad.», 1941.—NARCISO JUBANY: *San Agustín y la formación oratoria cristiana*, «Analecta sacra tarraconensia», 15, 1942.—R. KLIBANSKY: *The continuity of the Platonis Tradition during the Middle Ages*, Londres, 1939.—LAGARDE: *Une adaptation de la Politique d'Aristote au XIV^e siècle*, «Rev. Hist. Droit. fr. et Etranger», 11, 1932.—BERNARD LANDRY: *La Philosophie de Duns Scot*, París, 1922. *L'idee de Chrétienté dans les Scholastiques du XIII^e siècle*, París, 1929.—A. G. LITTLE: *The Franciscan School at Oxford in the 13th Century*, «Archiv. Francisc. Hist.», 19, 1926.—EPHREN LONGPRÉ: *Saint-Agustin et la pensée franciscaine*, «La France Franciscaine», 15, 1932.—P. MANDONNET: *Guillaume de Moerbeke, traducteur des Economiques*, «Archives d'Hist. Doctr. et Litter.», 8, 1933.—MASNOVO: *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tomasso d'Aquino*, Milán, 1930.—PELZER: *Ler versions latines des ouvrages de Morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au XIII^e siècle*, «Rev. Neoescolastique», 22, 1921.—ARTHUR SCHNEIDER: *Die abendlaendische Spekulation des zwoelften Jahrhundert in ihrer Verhaeltnis mit aristotelische und juedich-arabischen Philosophie*, Munster, 1915.—D. E. SHARP: *Franciscan Philosophy at Oxford in the 13th Century*, Oxford, 1930.—F. V. STEENBERGHEN: *Aristote en Occident*. Bruselas, 1946.—SALVATORE TALAMO: *L'aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia*, Sena, 1881.—TROELTSCH: *Agustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Munich, 1909.—GEORG VOIGT: *Die Wiederbelebung des classischer Alterthums*, Berlín, 1880-1881.—A. V. DE VYVER: *Les étapes du développement philosophique du Haut Moyen-Age*, «Rev. Belge de Phil. et d'Hist.», 8, 1929.

35. EL RENACIMIENTO CAROLINGIO, LA ESCUELA SALISBERIENSE Y LAS MATIZACIONES POSTERIORES

Ya en el siglo VII surge en Francia una literatura política matizada en dos direcciones: la de los palatinos galorromanos y la de los monjes y clérigos, correspondiendo a una línea docente. Carlomagno estimula la enseñanza. El *estudium* califica a París como el *imperium* a Roma. La capitular de 778, dirigida al obispo de Fulda, Bangulfo, significa la creación de las escuelas monacales y episcopales, a imagen de la famosa *schola* del palacio real. Los que enseñan allí son llamados *escolásticos* y dan nombre a la doctrina que difunden. Bien pronto brillan numerosos centros, y principalmente Chartres, con Fulberto, Ivo y Bernardo.

Aparece allí una idea de la realeza, sacada de textos bíblicos. Así, por ejemplo, la expone Fredegario sobre el esquema de Salomón al relatar la historia de Dagoberto. Suenan en esos ámbitos Agobardos (siglo IX), que escribe *De comparatione regiminis ecclesiastici et politici;* Hincmaro, cuya importante obra *De institutione regia* merece ser debidamente destacada, y aun Abbo de Fleury, que influye en Inglaterra especialmente con Guillermo de Malmesbery. La principal figura es San Bernardo, abad de Claraval.

San Bernardo ocupa la primera mitad del siglo XII. Ya en 1126 se distingue por su carta al arzobispo de Sens, *De moribus et officio episcoporum*, donde sienta doctrinas sobre la autoridad; en 1128, en el Concilio de Troyes, da a los templarios la regla benedictina y compone, en ese ambiente, su divulgado *De laude nova militia*. Contra Arnaldo de Brescia y la revolución romana de 1144 escribe al Papa Eugenio III otra obra valiosa: sus cinco libros *De consideratione;* y, en fin, en el concilio de Reim, de 1148, condenando a Gilberto de la Porrée, consigue canalizar en sentido católico las nuevas corrientes filosóficas. San Bernardo está en la línea de San Agustín y su *De consideratione*, repetidamente utilizado, es una especie de *Espejo de príncipes* que señala normas para la mejor ordenación de la sociedad política.

A San Bernardo se ligan, además, la Reforma cluniacense y la Escuela de Salisbery. Los principales representantes del movimiento de Cluny fueron el cardenal Humberto y el Papa Gregorio VII. Es necesaria una profunda investigación sobre los aspectos políticos de esta empresa, pues en trabajos recientes, como nota Brackmann, se reiteran viejas opiniones bajo nueva expresión. Más claro está el enlace con la Escuela salisberiense. Su gran figura, Juan de Salisbery, se muestra muy influído por San Bernardo, que le consideraba amigo suyo, y de quien pedía, años después de establecer relación personal, las epístolas y los resúmenes de las Sentencias.

Juan de Salisbery (1120 c.-1180) pasó de familiar del arzobispo de Cantorbery, Teobaldo, a amigo del Papa Adriano IV. Fué secretario de Tomás Becket (Santo Tomás de Cantorbery). Desterrado en Francia por cuestiones con Enrique II, vive en Reims rodeado de libros.

Enemigo del brillo palaciego, que, según su frase, entierra al hombre en vida, subtitula su *Policraticus* «de las vanidades de la corte y de las huellas de los filósofos».

Esta obra obtiene una gran resonancia, y no tan sólo por su defensa del tiranicidio, allí admitido—y objeto, además, de su perdido trabajo *De exitu tyrannorum*—, sino por el impulso que da a la versión organicista del orden político. Enlazándose con la *Institutio Traiani*, compara la república con el cuerpo del hombre: el pueblo son los pies; los guerreros, los brazos; los magistrados, los ojos y los oídos; el rey, la cabeza. Mas no basta esta concepción para encontrar vitalizadas las instituciones del poder público. Para darles vida—escribe—es precisa la Religión, personificada en sus ministros y especialmente en el Sumo Pontífice.

Juan de Salisbery dominó con su pensamiento sobre otras figuras de la época, como Helinando de Froidemond y Gilberto de Tournai. La *Eruditio regum et principum* de éste parece basada en el *Policraticus*. También pertenece a su escuela Juan de Gales, que influye mucho en España. Figuran luego los franciscanos de Oxford: Juan de Peckam, Tomás de York, Roberto Grosseteste y Rogerio Bacon. En su conjunto y a primera vista parece surgir un movimiento humanista, pero más bien son huellas y restos del pasado que anuncios del futuro.

Cerrando este primer ciclo, la imagen de Santo Tomás condensa en su gran valor y en su enorme resonancia el servicio de la Escolástica. Sus geniales aportaciones se concretan, por lo que interesa aquí, a la laicización de la ciencia y de la filosofía. Bajo su impulso cobran nuevos bríos las universidades.

A los dos tipos humanos que destacan en la primera época—el héroe y el santo—se unen, ahora, otros dos, valorados en vivencias que tratan de centrar una nueva morfología: el sabio, almacén de enseñanzas, y el político, artífice de experiencias. La baja Edad Media deja ver ya los más vigorosos signos de la crisis en el ejemplo, aportado por Burdach, de Tomás de Celano, autor del *Dies iræ*. Celano acumula, con verdadera pasión, los verbos «renovar», «reformar» y «restaurar», juntamente con la preocupación de las novedades: el *movo ordo*, la *nova vita*.

El interés que cobra el estudio hace colocar al sabio por encima del héroe. Los guerreros no importan tanto como los profesores y los escoliastas. Una oración por la paz, escrita para Carlos de Orleáns, aborrece la guerra porque ésta impide la obra de los intelectuales:

> Rogad por la paz, dulce Virgen María.
> Rogad, prelados y gentes de vida santa...
> porque la guerra hace que cese el estudio...

Se busca la paz para que lleguen los libros que se piden afuera, para que se desarrolle la relación con los sabios extranjeros, para que se abra camino a los humanistas. El mundo de la baja Edad Media quiere la concordia, y el conocer y tratar a las gentes. Voigt, al estudiar a Petrarca, señala sus relaciones con Aristóteles y con San

Agustín, mas dedica también un amplio pasaje al tema de la amistad. Solamente en un orbe de amigos pueden crecer la charla, la discusión y la luz de la ciencia.

L. BAUR: *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Münster, 1912.—J. BENEYTO: *Teoría cuatrocentista de la Oratoria*, «Bol. R. Acad. Esp.», XXIV, 1945. *Orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, 1949.—A. BRACKMANN: *Die politische Wirkung der kluniacenzer Bewegung*, «Hist. Zeitschrift», 1928, 1939. *Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhunderten*, «Hist. Zeitsch.», 149, 1934.—E. BUONAIUTI: *Giovanni da Salisbury e la scuola filosofiche del suo tempo*, «Riv. Stor. Crit. della Sc. Teol.», 1908.—A. CLERVAL: *Les Ecoles de Chartres*, París, 1895.—A. COMBES: *Gerson et la naissance de l'humanisme*, «Rev. du Moyen-Age Latin.», I, 1945. DOM J. CHAPMAN: *St. Benedict and the VI Century*, Londres, 1929.—DEMINDIF: *Jean de Salisbury*, París, 1873.—F. ELÍAS DE TEJADA: *Las doctrinas políticas en la baja Edad Media inglesa*, Madrid, 1946.—C. R. FILLIATRE: *La philosophie de Saint-Anselme*, París, 1920.—C. J. B. GASKOIN: *Alcuin, his life and his Work*, Londres, 1904.—E. GILSON: *La théologie mystique de Saint-Bernard*, París, 1934.—G. GOYAU: *Saint-Bernard*, París, 1927.—R. GRAHAM: *The intellectual influence of english monasticism between the tenth and the twelfth centuries*, «Transactions of the Royal Historical Sosiety», 17, 1903. G. GUELLINE: *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, París, 1914.—H. GUENTER: *Der Patriziat Chlodowigs*, «Hist. Jahrbuch», 54, 1934.—F. MILLOSEVICH: *Le idee politiche di S. Bernardo di Chiaravalle*, «Boll. di Studi Storici-Religiosi», 1, 1921. *Note sul pensiero politico di San Bernardo*, «Riv. Trimestr. di Studi Filos. e Religiosi», 3, 1922. *Stato e Chiesa nell' epistolario di S. Bernardo di Chiaravalle*, «Ricerche Religiose», I, 1925. *Le idee politiche di San Bernardo*, «Ricerche», cit.—P. MITERRE: *Saint-Bernard de Clairvaux*, Genval, 1919.—OHR: *Der Karolingische Gottesstatt in Theorie und Praxis*, Leipzig, 1902.—ERNA PATZELT: *Die Karolingische Renaissance*, Viena, 1924.—J. PONS: *Vida de San Bernardo, abad de Claraval*, Barcelona, 1942.—H. SCHROERS: *Hinkmar Erzbischof von Reims*, Friburgo de Brisgovia, 1884.—KARL SEILER: *Der Erziehunhsstaat Karls des Grossen*, Erlangen, 1937.—A. STEIGEL: *Der heilige Bernhard von Clairvaux*, Brunn, 1908. VACANDARD: *Histoire de Saint-Bernard*, París, 1910.—W. WILLIAMS: *The political philosophy of S. Bernard of Clairvaux*, «Blackfviars», 24, 1943.—HERBERT B. WORKMAN: *John Wiclif, A study of the English Mediaeval Church*, Oxford, 1926.

CAPITULO XIII

EL ORBE EUROPEO

36. LA RENOVACIÓN DEL IMPERIO: CAROLINGIOS Y OTONES

El mundo cultural europeo de la Edad Media es, fundamentalmente, el mundo de Occidente. Sobre las líneas generales antes señaladas se desarrolla la actitud bizantina, continuación del cesaropapismo y del Despotado. La clarificación de la relación entre el orden político eclesiástico y el orden político civil es un producto occidental,y como de él deriva el perfil definitivo del Estado moderno ha de darse singular relieve a la evolución de sus estructuras. Estas arrancan de la definición de Europa como unidad, cuando se afirma la bipartición al concentrar Nicéforo el poder que deja Carlomagno. Caído Nicéforo en la lucha contra los búlgaros, Miguel I se plantea la cuestión del reconocimiento de los carolingios. El viejo Imperio de Roma se divide: Carlos es el emperador, Miguel el basileo. Se abandona entonces a la designación tradicional germánica de *rex*, título al que se unía el nombre del pueblo o del país que se dominaba, proclamando así su teórica pretensión a un poder que exorbite al que ejercen sobre su propio territorio; concepción aplicable a zona más extensa y justamente coincidente con la geografía de las antiguas provincias romanas.

Para ayudar a Carlos le llega la aportación de la Iglesia de Roma. En la Nochebuena del 800, vestido con ropajes de oro, revive la coronación imperial en una construcción renovada y revisada por los discípulos de Cristo. Heredaba así a la Roma antigua, incluso con la inserción de la *auctoritas*, pero también a esa nueva Roma que San Pedro había convertido en capital del Imperio cristiano. Esta coronación no es un simple episodio, sino el suceso central de la Edad Media, tan dirimente que pertenece a aquella categoría de los que alteran el curso de la historia.

Para comprenderlo exactamente hay que recordar la política exterior de Pipino *el Breve*, que había acudido en apoyo del Papa Esteban II, sobre la base del juramento de Pontión. Se formularon allí, por vez primera, conceptos que han de tener, bien pronto, extraordinaria resonancia. De allí surgen las ideas del emperador como proyector y defensor de la Iglesia, y de la Iglesia como aliada de los carolingios. Ya una epístola de San Remigio designaba a Clodoveo «predicador y defensor de la Iglesia». La primera capitular de Carlos exalta esta tradición dinástica, y su primera carta a León III alude a estos aspectos de su política, fijándose la tarea de defender la fe católica en el interior y en el exterior. De este modo Carlomagno refuerza

aquellos presupuestos sobre los que se va a apoyar su política hegemónica.

En tal construcción se combinan esencialmente esas dos ideas de alianza y de defensa y protección. Se recogen conceptos como el de *auxilio et protectione*, fijado en la capitular *Missorum generale* y en la fórmula del juramento del monarca. El texto del juramento de Pavía, en 875, revela los elementos que se han ido perfilando; aquí aparece que es el Pontífice quien ha escogido protector: *nos unanimiter vos protectorem, dominum ac defensorem omnium nostrum eligimus*, mezclándose también, como se advierte, al pueblo todo.

Lo romano sigue siendo el armazón de este esquema. Mas está tan vivamente impregnado de esencia cristiana, que no constituye una simple renovación del Imperio de Roma. Tampoco es que se cree el Imperio cristiano en un sentido exclusivamente secular, sino más bien lo que hay es una inserción del contenido eclesiástico. Este era tan poderoso que si hoy concebimos la coronación de Carlos como una manifestación de la idea del Imperio universal, los contemporáneos vieron en ella una intervención pontificia.

Lo cristiano pesa tanto sobre lo romano que justifica las palabras de Alcuíno, según las cuales el Imperio cristiano ha ocupado el puesto del de Roma. Téngase, además, en cuenta que las ideas de orbe y de pueblo cristianos que ha de defender el emperador al proclamarse abogado de la Iglesia llevan en sí las de expansión y difusión del cristianismo; es decir, esa idea misional, tan persistentemente inyectada por algunas personalidades eclesiásticas francas, como Alcuíno, instigador de la intervención de su rey en España contra la herejía, y concretamente frente al adopcionismo de Félix de Urgel.

La evolución de la idea imperial abarca bien pronto, apenas dos siglos más tarde, un tercer elemento: el germánico. Los monarcas establecidos en Alemania se llamaban reyes o emperadores, pero ya desde Otón, a fines del siglo X, emperadores romanos. El territorio sometido se designa Imperio de romanos, y para el rey se crea, desde Conrado II, el título de rey de romanos, que tanta resonancia posterior consiguió.

La captación germana de lo romano atrae también al elemento eclesiástico que Carlomagno, y en general su dinastía, había ido incorporando al concepto imperial. Otón de Sajonia revive, el 962, la ceremonia del 800, y ante el pueblo de Roma recibe, de manos del Pontífice, la corona. Es un nuevo empujón hacia la Constitución europea. Queriéndolo expresar, sin duda, los *Annales Quendlimburguenses* declaran que a Otón le fué conferida la dignidad imperial «por aclamación de todo el pueblo europeo».

Y así podrá decirse más tarde, por los primeros teorizadores de la idea imperial, que el Imperio ha pasado (como antes estuvo en manos de persas) de los romanos a los francos y de éstos a los alemanes. Mas lo que aquí importa es destacar, con Besta, que ni las repetidas y largas interrupciones en la serie de los emperadores, ni la mediocridad de estos mismos, habían roto la fascinación que se ligaba a la idea, y que el Imperio fué siempre invocado como único remedio

capaz de dar tregua a los males que afligían al mundo. La estructura imperial aseguraba, en efecto, un sistema por el cual podían ser mantenidas la justicia y la paz por un único jefe, y daba a los Pontífices un protector de la religión y de la Iglesia capaz de defenderlos contra los posibes ataques.

De este modo no se pueden extrañar los elogios tributados a semejante organización. Lamprecht la estima como una de las más geniales que ha conocido nuestra historia, y Bryce ve en ella el ejemplo más señalado de los elementos romanos y teutónicos en la moderna civilización. Un examen de las estructuras fundamentales que apoyan esta elaboración servirá para fijar su concepto. Ante todo arrancan del juramento de Pontión. El deber de protección, proclamado ya en la consagración de Pipino, toma forma jurídica en la segunda mitad del siglo IX y se fija en la llamada adopción del rey por el Pontífice como *filius Ecclesiæ*. Esta defensa tiene un amplio alcance en los textos carolingios: *in omnibus* declara la capitular aludida anteriormente. La misma idea misional está expuesta allí: es deber del monarca auxiliar a la Iglesia frente a las incursiones de los paganos y contra la devastación de los infieles, y esa defensa se hará con armas; se trata de una acción propia del orden secular, a consecuencia de una alianza preparada, según las líneas de la política exterior.

La fórmula *filius Ecclesiæ* tiene también su contenido. El lazo filial coloca al monarca en relación con el Pontífice en situación semejante a la de los obispos: como éstos, le debe *obedientia*. El elemento canónico-jurídico se completa por el que deriva de la posición de mayoral y de escudero, que el rey adopta al serle atribuídos los oficios *stratoris* y *strepa*.

Este vínculo entre Papa y emperador, entre Iglesia y el poder civil tiene consecuencias en la política interior, y en este aspecto, acaso por vez primera en la Historia, la política exterior matiza y prejuzga aquélla: el monarca se constituye en protector de las viudas, los huérfanos y los peregrinos. En otra zona ofrece el interés de ir calificando el concepto de «príncipe cristiano», de posterior y eficaz trascendencia. La carta de Otón a Juan XXII es muy expresiva; prometo y juro—dice—que si fuere a Roma exaltaré a la Santa Romana Iglesia y a ti, rector suyo, cuanto me fuere posible (es el *in omnibus* de Carlos), y que no perderás nunca la vida, ni los miembros, ni el honor mismo que tienes, por mi voluntad o mi consentimiento o mi consejo o mis exhortaciones, y que no haré ningún decreto ni ordenación en cuanto toca a ti y a los romanos sin consejo tuyo...

La monarquía va encogiéndose por bajo del Imperio. Alcuíno señalaba la jerarquización correspondiente hablando de la sublimidad apostólica y de las dignidades imperial y real. Más tarde se distinguen la *auctoritas imperandi* y la *voluntas obsequiendi;* aquélla, propia del emperador; ésta, de los reyes.

CONRADO BARBAGALIO: *Il colpo di stato del Natale dell 800*, «Nuova Riv. Stor.», 1933. J. BENEYTO: *España y el problema de Europa*, Madrid, 1942.—A. BRACKMANN: *Die Erneuerung der Kaiserwuerde im Jahre 800*, en «Geschichtl. Studien f. A. Hauch», Leipzig, 1916.—J. BRYCE: *The Holy Roman Empire*, Nueva York, 1919.—J. CALMETTE: *Char-*

lemagne, sa vie et son œuvre, París, 1945.—L. HALPHEN: *L'essor de l'Europe*, París, 1932. KARL HELDMANN: *Das Kaisertum Karls der Grossen, Theorien und Wirklichkeit*, Weimar, 1928.—HERMANN HEIMPEL: *Frankreich und das Reich*, «Hist. Zeitschrift», 161, 1940. R. HOLTMANN: *Der Kaiser als Marschall des Papstes*, «SB. heidelberg. Akad.», n. s. 8, Berlín, 1938. *Der Weltherrschftsgedanke des mittelalterlichés Kaisertums und die Souverainitaet der europaeischen Staaten*, «Hist. Zeitschrift», 157, 1938-1939. *Geschichte der saechsischen Kaiserzeit, 900-1024*, Munich, 1941.—ELISABETH PFEIL: *Die fraenkische und deutsche Romidee im fruehen Mittelalter*, Munich, 1929.—W. REHM: *Der Untergang Roms im abendlaendische* Denken, 1930.—PERCY ERNST SCHRAMM: *Kaiser, Basileus und Papst zur Zeit der Ottoner*, «Hist. Zeitschrift», 129, 1924. *Das Versprechen Pippins und Karl des Grossen fuer die roemische Kirche*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Kan, 68, 1938. ALBERT SCHULZE: *Kaiserpolitik und Einheitsgedanke in den karolingischer Nachfolgestaaten*, Berlín, 1926.—RUDOLF WAHL: *Karl der Grossen*, Berlín, 1935.

37. LA CRISTIANDAD

En el esquema carolingio y otoniano el Imperio se vincula a la Cristiandad, tiene la tarea de mantenerla y de extenderla, es otra vez misión al servicio de Roma. Del enlace entre estos dos elementos surge la unidad europea, en una forma predominantemente universalista, con instituciones comunes, como la tregua de Dios, la caballería, las universidades, las órdenes religiosas... Una aplicación bien conocida de esa unidad—y de la tarea misional que corresponde al orden político—nos la ofrecen las Cruzadas. Este movimiento recoge la idea de la comunidad de los pueblos de Occidente sobre una fundamentación religiosa. El último objetivo era la conquista de la Ciudad Santa, pero no pensando en el recobro de una antigua provincia de Roma, sino con el interés de la cristianización, aportación nueva y vigente. El Pontificado dirige la Cruzada, y al dirigirla se ocupa de problemas territoriales. Recuérdese su eficacia, no sólo en el ejemplo de la expedición sobre Barbastro, con Eblés de Roucy, sino con la discusión de la cuestión de las islas Canarias en el Concilio de Basilea, en 1435.

El Imperio, proclamado cristiano, busca raíz en la renovación de Roma, hecha ya pontificia. San Pedro aparece como un nuevo Rómulo. Mas el brillo es fugaz. De una y de otra parte se trata de conseguir el pleno poder; tornamos en el fondo a una orientalización. Los Papas y los emperadores quieren unir la corona y la tiara. El cautiverio de Aviñón ayuda, y el rey de Francia puede ser visto por sus contemporáneos como absorción y síntesis de todos los poderes: rey y papa y emperador. Felipe el Hermoso trató, en efecto, de afirmar la plena supremacía del reino de Francia, y por medio de Pedro Dubois, con fundamentación de Cruzada y pretensión expansionista, proyecta una especie de unión internacional aparentemente igualitaria que pueda dar base a su hegemonía.

El problema del Imperio pierde interés desde la segunda mitad del siglo XIV. Los títulos van siendo simples títulos. Sólo queda un recuerdo del antiguo Poder. Hay, de cuando en cuando, llamadas y mensajes, manifiestos e ilusiones, testimonio de esta perenne preocupación por el tema.

Las cosas han cambiado por obra de los glosadores de Roncalia, por Dante y por Bártolo.

Los juristas, viendo al emperador como sucesor del César, aplican a los títulos los conceptos de las antiguas leyes. «Ningún derecho sino el romano es digno de tal nombre», escriben las *Quæstiones de iuris subtilitatis*, y por medio de sutilezas jurídicas Federico aplica la ley justinianea; tan ligado se ve a los romanos, que manda insertar sus leyes entre las del Digesto. El Imperio toma calificaciones concretas con terminología un poco anacrónica. Podríamos decir que el Imperio se interpreta como Estado. En la Dieta de Roncalia, llamados por Federico Barbarroja, y apoyándose en las Pandectas, los glosadores dan parecer favorable a una ilimitada supremacía. Entonces se sitúa el emperador sobre los reyes y los reinos; mas también frente al Papa. Es, como dirá el cardenal de Susa, señor de las naciones.

El Papa reacciona. La Bula *Unam Sanctam*, de 1302, expresa la sujeción del Imperio al Pontífice. Sus consecuencias ya son conocidas. Enfrente aparece Felipe el Hermoso, y luego la paz de Anagni y el cautiverio de Aviñón.

El Papa está ausente de Italia, pero viene de allí otra voz importante, la de Dante. Hacia 1305, si el Papa no regresaba, se pensaba que las gentes de Roma proclamasen emperador. Si la Cristiandad abandonaba la capital de Roma, el viejo Imperio la recapturaría. Este episodio, y el ambiente a él ligado, es lo que Dante representaba: la versión del Imperio con su tradicional contenido; ni francés ni italiano. La verdad es que una teoría romana del Imperio sólo se había conseguido por medio de la fórmula pontificia; cuando faltaba el Pontífice la idea se reducía, se empequeñecía; podría decirse que se municipalizaba. Dante viene a establecer este elemento. Para Dante el cargo imperial ha sido adquirido como propio por el pueblo de Roma, y se ejercita en un orbe providencialmente ordenado.

Bártolo significa la decadencia de la idea. Aunque la glosa planteaba la tesis de la superioridad del Imperio, lo hacía en atención a sus mayores dignidad y unidad. Bártolo admite la existencia de ordenaciones políticas al margen del Imperio: *Civitates superiorem non recognoscentes*. Mas Bártolo ve la Cristiandad. Hay—viene a decir—un cierto poder superior recogido por el *populus christianus*. Es un concepto cuya eficacia no debe olvidarse. Un escritor español, Gil de Zamora afirma que el lazo de súbdito se entrecruza con el de la Cristiandad, ligando por doble partida. Bártolo hace, en efecto, una cristianización del concepto de pueblo romano. Este es universal solamente en el sentido en que la Iglesia es ecuménica. Y Roma vuelve a ser la patria común, la cabeza del mundo. Se enlazan allí dos concepciones: la aristotélicatomista y la agustinianamedieval junto a la caracterización de las *civitates* como *principes*, explicándose el Imperio como complemento de las *universitates* y, sobre todo, cual garantía de la unidad del pueblo cristiano, frente a los bárbaros, a los *estranei*. La Iglesia y el Imperio fraternizan. Es suya la frase, y ninguna otra recoge mejor la teoría coordinadora.

Los bárbaros, en fin, los extranjeros, habían proyectado de nuevo su presencia, con las Cruzadas y con los relatos de los viajeros, de los guerreros y de los peregrinos. Ya en el siglo XIII el Papa envió emisarios al Kan de los tártaros, y Marco Polo recorre el Asia y se redescubre el Oriente.

F. BATTAGLIA: *Impero, Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante*, Bolonia, 1944. J. BENEYTO: *La evolución de la idea de «imperium» en la Edad Media*, «An. Hist. Der. Esp.», 14, 1943.—F. BOCK: *Kaisertum, Kurie und Nationalstaat im Beginn des 14. Jahrhunderts*, «Roemische Quartalschrift», 45, 1930.—J. BRYCE: *The Holy Roman Empire*, Nueva York, 1904.—A. CARTELLIERI: *Der Aufstieg des Papsttums im Rahmen der Weltgeschichte, 1047-1095*, Munich, 1936.—ALOIS DEMPF: *Sacrum Imperium*, Munich, 1929.—E. DUPRÉ THESEIDER: *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medio Evo*, Milán, 1942.—A. FLICHE: *Le rôle internationale de la Papauté au Moyen-Age*, «Bull. Intern. Com. of Inter. Science», Oslo, 1938.—K. HAMPE: *Zur Manifest Manfreds an die Roemer*, «Neues Archiv.», 36, 1911.—JOHANN HARTUNG: *Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter*, 1909.—R. HOLTZMANN: *Der Weltherrschaft gedanke*, «His. Zeitschrift», 159, 1938-1939.—JORDAN: *Dante et la théorie romaine de l'Empire*, «Nouv. Rev. Hist. du Droit Français et Etranger», 46, 1922.—GERHARD KALLEN: *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist in der Epistola De ortu et auctoritate Imperii Romani*, Colonia, 1939.—FRITZ KAMPERS: *Rex und Sacerdos*, «Hist. Jahrbuch», 45, 1925.—ACHILLES LUCHAIRE: *Les royautés vassales du Saint-Siège*, París, 1908. *La Papauté et l'Empire*, París, 1906.—RAFFAELLO MORGHEN: *La concezione dell'Impero romanogermanico*, «Rendicondi Acad. Lincei», 1938.—W. NORDEN: *Das Papsttum und Byzanz*, Berlín, 1903.—B. A. POCQUEL.: *La Bretagne a-t-elle été vassalle du Sainte-Siège*, «Studi Gregoriani», dir. da G. BORINO, Roma, 1947.—GERD TELLENBACH: *Roemisch und Christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frueheren Mittelalter*, «SB. heidelb. Akad.», 1934-1935.—A. DE STEFANO: *L'idea imperiale di Federico II*, Florencia, 1927.—RICHARD WALLACH: *Das abendlaendische Gemeinschaftsbewusstsein im Mittelalter*, Leipzig, 1928. «Festgabe f. Johannes Haller». *Das Reich. Idee und Gestalt*, Stuttgart, 1940.

38. LA EXENCIÓN IMPERIAL Y LA AMENAZA ISLÁMICA

La crisis de la idea imperial se da también desde el punto de vista de la ordenación civil. Los reinos más poderosos inician la marcha hacia el absolutismo nacional desligándose del vínculo que les unía, más o menos efectivamente, con el emperador. En Francia, en Inglaterra, en España y en Italia van sonando voces y creciendo experiencias. El rey—se dice—es *imperator in regno suo*. Este principio no nace solamente a consecuencia de las condiciones políticas determinadas de Francia y Sicilia o de los principados y repúblicas locales de la Italia central y septentrional. Tal es su extensión que acaso surgió contemporáneamente en zonas distintas. En las expresiones *rex superiorem non recognoscens est princeps in regno suo* o *rex est imperator in regno suo*, la máxima parece francesa. Está formulada por el canonista Alano hacia 1208 en su comentario a las Decretales y ya plenamente por Juan de Blenosco, a mediados del siglo XIII, y por Guillermo Durante, muy poco después. Por esta última época la enseña en Nápoles Marino de Caramánico acaso recogiéndola de Blenosco.

El Derecho romano sufre una nueva deformación. Antes servía para cimentar los poderes imperiales de Federico; ahora trata de vigorizar las estructuras particularistas. Andrés de Isernia plantea y resuelve la oposición entre el poder de los reyes y la universalidad

del Imperio. La resuelve en el caso de Sicilia fundamentando su exención en la dependencia de la Iglesia romana, que exige privilegiadamente la autonomía de sus dominios. La misma tesis se basa en Inglaterra sobre la figura del vicariato divino, y así la acoge Bracton. El caso de Francia tiene el mayor interés. No en vano había empezado a construir con propio impulso un régimen secular.

En tierras francesas ha de notarse la obra de la Escuela de Orleáns, con Jacobo de Révigny y con Pedro de Bellapértica. Acursio estudió con Révigny, y Bellapértica estuvo en Bolonia. Sus interpretaciones romanistas apoyan la independencia *de iure* del rey de Francia llegando a considerarle magistrado del príncipe supremo. Su teoría no constituye tanto una negación del Imperio como una ofensiva contra cualquier emperador alemán. La política francesa afecta a veces apariencias reivindicadoras y en ese aspecto su contrapunto puede localizarse en el autor de *De prærrogativa romani Imperii*, donde su autor—Alejandro de Roes o Jordán de Osnabruck—afirma el derecho del pueblo alemán al título renacido bajo Carlomagno.

La formulación definitiva de la exención tiene estirpe francesa. Corre con el *Speculum* de Guillermo Durante, muy pronto difundido por copistas y tipógrafos: *Nam Rex Franciæ princeps est in regno suo, ut pote qui in illo in temporalibus non recognoscit.* Así se explica también el vigor que cobra esta actitud en tierras napolitanas, donde los angevinos tratan de desvincularse el Imperio.

Otra vez, dando razón a Besta, la ilusión imperial fascina. Alfonso V de Nápoles proclama la reverencia que se debe al emperador. Flavio Biondo lo exalta en sus *Décadas* y Eneas Silvio Piccolomini, que iba a ceñir la tiara papal, le considera príncipe y señor del orbe. Es nada menos que el Humanismo y el Renacimiento. Mas también bulle allí la tesis exencionista, que anunciaba a Maquiavelo, el primero en romper resueltamente la tradición de la inserción imperial de Italia.

Los conceptos someramente aludidos en esta rápida exposición están también ligados al esfuerzo publicístico tendente a desligar y a deslindar determinadas figuras de vinculación, a sustituir el valor de la coronación por el de la elección en los emperadores y a limitar la significación de la unción en los reyes. De otra parte, existe el propósito de fijar dinásticamente la línea imperial cortando la vigencia de la *electio*. Sus resonancias son fácilmente comprensibles y valorables.

Si dentro del orbe europeo el Imperio ya no se identifica geográficamente con la Cristiandad por la práctica de la exención, fuera de dicho mundo existen otros orbes en situación de efectiva tangencia. Su síntesis puede ser el Islam y su influencia la del peligro que islámicos y asiáticos suponían, al converger por el Este y el Sur cerca del orbe antiguo.

Hemos aludido al concepto bartoliano de los *estranei*. A él hay que volver en prueba de vigencia: musulmanes y mogoles tienen una concepción imperial, su orbe propio. Mas no ha de olvidarse entre el Este y el Sur el papel de Venecia, que está casi en el centro, y es

zona neutral entre las dos demarcaciones imperiales primero y entre Europa y Turquía al fin. También deben citarse las gentes nórdicas, ligadas al mundo europeo y felizmente asentadas en Inglaterra y en Sicilia: son los normandos, es decir, los daneses, noruegos y suecos, verdaderos vikingos o reyes del mar, que, tras establecerse en Normandía, se insertan en el orbe europeo, del que apenas sale su construcción política originaria con Canuto *el Grande* hacia 1017. También se liga a ese núcleo nórdico la zona oriental creada en torno a Kiev en territorio cultivado por los bizantinos.

El Islam es, sin duda, el orbe propio más poderoso y consistente. Como peligro de Europa, obligó a poner en guardia frente a él a todas las naciones, contribuyendo a su solidaridad moral y política, e incluso a una mayor conciencia. El orbe islámico tiene un interés típico en el ejemplo del Al-Andalus, nacido como provincia de Damasco, transitoriamente independiente luego, Califato después y, en fin, disuelto en el último sistema de taifas.

Semejante al fenómeno islámico es el mogólico. También se ofreció como peligro, con sus ataques a Rusia, Polonia y Hungría. Gentes con perfecta conciencia de constituir un mundo propio, nos dan testimonio de ella con su reacción frente a la ilusión incorporadora que alimentaron ciertos pontífices y reyes. Recuérdese la embajada de Inocencio IV en 1245 con dominicos y franciscanos que tratan de convertir al Kagan Guyuk: éste responde que es el Papa quien le debe prestar vasallaje, seguido de todos los reyes de Occidente... Ocho años después Mongka contesta en forma análoga a Guillermo de Rubruk, enviado del rey de Francia.

El orbe europeo se apoyaba así en el solar romano. No en vano Orosio llamó Romania a esa comunidad, núcleo y razón de la cultura eterna.

J. BENEYTO: *España y el problema de Europa*, Madrid, 1942.—A. BRACKMANN: *Die mittelalterliche Ursprung der Nationalstaaten*, 1936.—FRANCESCO CALASSO: *Sulla formola rex superiorem non recognoscente*, «Studi Urbaniti», 6, 1932.—ROBERTO CESSI: *Regnum ed Imperium in Italia*, Bolonia, 1919.—M. V. CLARE: *The medioeval city state*, Londres, 1926.—FRANCESCO ERCOLE: *Dal Comune al Principato, Florencia*, 1929.—H. FINKE: *Weltimperialismus und nationale Regungen im spaeteren Mittelalter*, 1916.—J. E. A. JALLIFFE: *The constitutional history of medieval England*, Londres, 1937.—WALTHER KIENAST: *Die Anfaenge des europaeischen Staatensystem im spaeteren Mittelalter*, «Hist. Zeitschrift», 153, 1936.—J. LAURENT: *Byzance et les turcs seldjoucides*, «Annales de l'Est.», 27-28, 1913-1914.—GENARO M.ª MONTI: *La dottrina antiimperiale degli Angioni di Napoli*, «Studi in on. di A. Solmi», Milán, 1940.—J. RIVIERE: *Sur une création juridique des publicistes français*, Apend. a *Le problème de l'Eglise et de l'Etat aux temps du Philippe le Bel*, Lovaina, 1926.—G. SORANZO: *Il Papato, l'Europa cristiana e i tartari*, Milán, 1930.—WIERUSZOWSKI: *Vom Imperium zum nationalem Koenigtum*, 1933.

CAPITULO XIV

«REGNUM» Y «CIVITAS»

39. FUNDAMENTACIÓN DEL PODER

Pocos problemas señalan tantas dificultades de enfoque y de tipología como este de la idea del Poder en el mundo político medieval. Mas acaso se superen si se parte de la conciencia de la deformación impresa en la investigación por la visión liberal constitucionalista. Pensemos en la reiteración de la pregunta sobre si la Edad Media conoció una Constitución. Recuérdese la preocupación precedentista, tan evidente a principios del siglo XIX como en la posguerra de 1918, en Cádiz igual que en Weimar. Así, el primer esfuerzo que se ha de llevar a cabo es el de liberar a la historia de las instituciones políticas medievales de toda tendencia actualista. Cada institución exige el marco de una época, y la medieval no puede compararse con la moderna. Su problema concreto ha de volverse a ver en torno a las ideas más que a las formas, y, en mi opinión, buscando su origen en la teoría misma del poder territorial.

¿Qué ha pasado con la idea romana del poder? Estudiando el mundo carolingio, se advierte que supervive la *auctoritas*, que pasa a constituir la esencia del nuevo concepto de *gubernare*, cuyo contenido no es señorear o dominar, sino regir. Aún tardíamente, con Enrique IV, la *auctoritas* romana es asumida por el emperador de cara a todas las gentes *(universis gentibus)*, apareciendo así su titular como protector del derecho de todos los hombres. Otro testimonio interesante es el del pretendiente húngaro Boris, que habla de la *auctoritas* como de un patronato o suprema protección: *ad quam totius orbis spectat patrocinio.*

Visto desde afuera, el poder central de las organizaciones medievales es débil. Numerosas funciones de carácter público han sido transferidas (o instituídas) en favor de estamentos, de ciudades o de corporaciones. Competencias que anteriormente habían sido consideradas propias de los órganos más típicamente políticos son atribuídas a entidades que no tienen tal carácter. En este sentido la teoría clásica de la *Grundherrschaft* o señorío territorial ha podido ser en parte salvada por Seeliger: el poder territorial nacería por derivación del poder de los condes. La tesis de Sohm sobre el nacimiento del poder en torno a las instituciones y tutelas del mercado, solamente ha sido mantenida en ciertas zonas y con muchas reservas. Y así encontramos el ámbito realmente virgen de planteo.

Habrá que preguntarse qué ha pasado con el lazo de súbdito. Realmente no se da una ruptura, sino más bien un acomodamiento de

ese lazo a las nuevas circunstancias. Los autores de *The legacy of middle ages* subrayan que la construcción de la teoría del poder está tan ligada a las instituciones, que sólo puede explicarse junto a ellas. Y acaso la clave de su determinación estribe en el hecho de que los elementos de derecho público no sean tan fundamentales en ella como se ha pretendido por una visión actualista. Hubo casos de señoríos independientes, y la figura del rey está apenas perfilada por una mayor categoría. No hay tanta diversificación como volumen. El rey simboliza la unidad social y acoge tareas esenciales, pero la despersonalización del poder ha dependido en gran parte de casos concretos. La distinción entre el orden político y su titular es un producto de la baja Edad Media, aunque haya antecedentes en organizaciones romanogermánicas. Se produce principalmente cuando cesan las particiones de territorios al conseguirse una determinación territorial, afirmando fronteras y funciones.

En los países de raíz romana y de inmediato precedente germánico, el ceremonial de la elevación del rey al trono con la exaltación sobre el escudo *(sublimatio in clypeo)* supone la aplicación de una tradición, testimoniada por las Fórmulas de Marculfo y ligada al alzamiento del monarca por el ejército, que supervive por la influencia del casi continuo estado de guerra. Creo que deben ser valorados en primer término, como elementos esenciales de la construcción del poder, estos vínculos militares que imponen la jefatura del rey como la de un caudillo o *imperator*, si bien hay que señalar reservas al área de difusión que suele concederse al caudillaje germánico, así como a la errónea consideración de lo no carolingio como exento de influencia romana.

A la raíz militar se liga todo el tema del «cerco de la ciudad», que se tipifica en la costumbre alemana, mientras el elemento eclesiástico va imponiendo la importancia de la coronación, a la que los reyes se someten sobre la figura de la investidura de los obispos e imitando las fórmulas imperiales: coronación, bendición, procesión, canto de acción de gracias... La vieja *laudatio* se hace aclamación del pueblo. El júbilo se encauza en las versiones populares de la distribución de monedas por los cortesanos. Al fin, se sintetiza en la bendición y el tedéum. Un códice borgoñón aún habla de tres días de fiesta.

Otro elemento fundamental es el viejo poder sobre los bosques y terrenos incultos, a la manera del *Bodenregal* o derecho de regalía sobre el suelo. Si no llega a constituirse tan eficazmente como la doctrina ha pretendido, da desde luego una matización de gran importancia.

Los elementos más finamente públicos están ligados a la hacienda y a la justicia: son los que se refieren a la exigencia del impuesto —originariamente voluntario, como gracioso donativo *(petitum* en zonas latinas, *bede* en territorios germánicos)—y al ordenamiento judicial, es decir, a la facultad de imponer la aplicación de leyes y de tutelar la paz del territorio. El poder de juzgar era tan fundamental que buscando una calificación de los Capetos se ha escrito que su principal función fué la de ser jueces, y en España el *Poema del Cid* presenta al rey precisamente juzgando.

Al lado de estas funciones se afirma la idea del puro poder de gobierno, *iussio* o poder administrativo. En su presencia medieval queda vinculado al poder de legislar, que es producto tardío y creado sobre su apoyo en figuras de derecho privado por las que renace en el hecho de sancionar diplomas, etc., actividades tuitivas y aseguradoras que va acogiendo el monarca. La función legislativa no tiene exacta formulación en la alta Edad Media, dándose sólo casos de decisiones reales en diplomas con categoría de privilegios y terminología confusa —*constitutio, edictum, decretum, carta, scriptum, petitio*...—. Solamente ya en el siglo XII vuelven a figurar decisiones reales de carácter general. Sobre ellas va afirmándose el poder legislativo: «allá van leyes do quieren reyes», se dice en España sobre un episodio atribuído a Alfonso VII; *que veut le roy, le veut la loy*, declara en Francia el *Livre de Jostice et du Plet* en el siglo XIII. El romanismo impulsa este movimiento, y así puede localizarse su reaparición en las Partidas españolas y en las *Coutumes* francesas del Beauvaisis. El derecho exclusivo del rey en materia de legislación no es atacado por las asambleas parlamentarias; lo que buscan éstas es una jerarquización en las disposiciones, colocando en primer término las que da el rey en reunión de Cortes generales—lo que sucede en nuestra baja Edad Media, y tiene réplica en Francia en la Asamblea de Blois, en el último tercio del siglo XVI—. Las mismas asambleas intervienen en materia de impuestos, y se van exigiendo decisiones de Cortes para innovar o para establecer nuevos tributos. En ello encuentran la ayuda de los comentaristas de Derecho romano, y Saliceto y Pedro Jacobo hacen una brocarda de esta preocupación: *nova vectigalia imponi non posse*.

La doctrina del poder del rey, y en general del puro poder público, es una elaboración tardía, forjada por obra de romanistas y de clérigos. Solamente los eclesiásticos habían conservado la idea del poder público en el sentido de su aplicación impersonal. Paralelamente al desarrollo de las instituciones referidas, ha de ir señalándose la actividad de la especulación. En el siglo IX algunos canonistas volvieron a sacar a plaza el término *res publica*, sustituyendo y tratando de anular al de *dominus*, que calificaba la titularidad del poder. El tenaz esfuerzo de la Iglesia consigue que esta *res publica* cobre personalidad y que vaya imaginándose al rey como un servidor o funcionario. Resurge así la teoría ministerial agustiniana: el rey es un vicario de Dios que ejerce un *ministerium*. Y seguidamente se exalta otro término, el de *rex*, al que se liga toda la construcción clásica e isidoriana del *recte agere*.

El esfuerzo clerical, de tendencia moralista, de sumisión del rey a la ética, tropieza muy pronto con fuerzas poderosas que tratan de fundamentar el poder concreto del monarca sobre el juramento y sobre el vínculo de la fidelidad. Colaboran con los grupos nobiliarios, aunque en total desconexión, las instituciones formuladas para dar vida a centros de nueva población o a tierras repobladas, donde existe, más o menos definido un elemento contractualista. Y tan poderosa hubo de ser esta corriente, que de la propia zona eclesiástica salen sus teorizantes. Y así Odo de Cluny, Abbo de Fleury y Fulberto de Chartres

pueden ser considerados como primeros puntales de la teoría estamentaria al aportar las bases teológicas y la formulación escolástica de la figura de la fidelidad.

Estos elementos toman una formalización típica en tierras francesas, donde el siglo XI enlaza las tradiciones carolingias con la versión de los Pares, representantes del pueblo. Ahí está la carta de Ivo de Chartres, justificando la coronación de Luis VI en Orleáns, como primer paso que aprovecha en el siglo XII Felipe Augusto y que en el XIII da nacimiento a una nueva ética política. Recuérdese que los tres elementos de la famosa capitular de 843 (*sublimitas* real, *auctoritas* de los obispos y *comoditas* de los súbditos) vinculaban, como notamos, a una intervención de la Iglesia no pocos de los derechos ligados a la formulación jurada de la actitud del rey. El juramento del monarca surge, en efecto, sobre el interrogatorio que le hace el arzobispo en materia de defensa de los privilegios canónicos. Es, pues, una *promissio*, que luego se vincula no sólo a la Iglesia, sino a los súbditos como protección de su derecho. Se van formulando los deberes de más firme raíz teológica, y se llega a teorizaciones del poder del rey, como oficio, y a la adscripción de tareas—como la justicia—o de instituciones—como los consejos.

La aportación ética, desde Aristóteles a Tolomeo de Luca, va separando el régimen político del despótico. Santo Tomás, en sus comentarios, dice que es régimen político aquel que se ejerce según los propios estatutos del país. *Secundum leges*, afirma Egidio Romano. Y Gerson aclara que sólo por causa de desobediencia puede justificarse el despotismo.

Para templar el poder que crece, los pueblos tratan de poner fronteras de carácter institucional, al modo como los teólogos buscaron determinaciones moralistas. Y así nacen los Consejos, en Francia como en España, en la segunda mitad del siglo XIV.

Para comprender bien este proceso hay que tener fija la vista en el mundo medieval, territorialmente constituído por un mosaico de reinos, principados, países, regiones, villas y comunidades diversas, que dan lugar por yuxtaposición a nuevas unidades. Políticamente—comenta Lagarde—el príncipe lucha cara a cara, trueca y transige. Por asentar un nuevo derecho crea una franquicia; para defenderlo vende un privilegio; entre abdicaciones trata de conseguir el derecho de reinar...

El origen del derecho en la Edad Media no es la organización política. Para la Edad Media lo primero es el derecho; luego viene el ordenamiento político, como medio para el cumplimiento de aquél. De ahí la importancia del llamado derecho antiguo: lo más viejo es lo más firme—*ut præcepta facta, quae anteriora essent, firmiora et stabiliora essent*—. Se mantiene, además, reverencialmente. Y la razón se mezcla a la oración, no solamente con Dios, sino con los hombres, mediante el habla, la conversación y la discusión: Lucas de Penna escribía: «Breviter summunm humanae societatis vinculum est ratio et oratio, quae docendo, dicendo, communicando, disceptando, iudicando conciliaat inter se homines...»

Lo que los estamentos o el pueblo van consiguiendo de este rey que

empieza a crear derecho debe permanecer no sea que con la atribución del poder legislativo al monarca pueda ir cambiándose la ordenación establecida. La permanencia de la decisión o de la norma es exigencia de la *tranquillitas*, fin de la convivencia y consecuencia de un régimen presidido por la justicia. El acto legislativo se llama—expresivamente—*legem emendare*, adaptación al momento, *epiqueya* más que renovación y novedad. Bracton habla no de modificar, sino de mejorar la ley; de *legem melius converti*, no *legem mutari*.

La matización ética del poder reside justamente en ese mantenimiento de la paz bajo la autoridad de un orden justo. La actuación de los reyes, titulares del poder, se legitima por el servicio a esas ideas. El concepto puede advertirse, siquiera en su raíz, en los textos carolingios que califican al rey de *dux salutis et pacis*. Tiene razón Bernheim para creer que la clave del arco de una serie de conceptos políticos medievales está en la idea de paz, y precisamente tal como fué expresada en *De Civitate Dei* (XIX, 13); una paz que es «un estado de equilibrio interno y externo en el que todo lo creado se adapta al lugar querido por Dios en el seno del Cosmos».

Y ello nos lleva a considerar presente en la fundamentación del Poder medieval la teoría agustiniana. Por ejemplo, en nuestro Eximenis, cuando distingue en forma semejante a ese poder despótico característico el poder angélico—que se esgrime sin violencia, como el del amor entre padre e hijo, marido y mujer, sabio e ignorante—, y el poder político o humano, propiamente calificado por su carácter coactivo. La coacción queda dulcificada, según afirma el mismo Eximenis, por los vínculos de la fidelidad y de la amistad. Por estas aportaciones puede ir cobrando vida la idea de un príncipe en cuyo poder participa el pueblo.

Mas los problemas teóricos aquí pergeñados sólo se sitúan en su verdadera dimensión al contacto con actividades concretas. Como ha notado Previté-Orton con referencia a Marsilio, si los escritores medievales ignoran la palabra Estado y tienen que utilizar las de *regimini* y *civitas*, éstas les van diciendo poco y sienten la necesidad de la perífrasis para adecuarlas a sus conceptos.

GEORG VON BELOW: *Territorium und Stadt*, Berlín, 1923.—E. BERNHEIM: *Politische Begriffe des Mittelalters in Lichte der Anschauungen Augustins*, «Deutsche Zeitschrift f. Geschischtswissenchafts», 1896.—F. v. BEZOLD: *Republik und Monarchie in der italienischen Literatur des 15. Jahrhunderts*, «Hist. Zeitschrift», 81, 1898.—OTTO BRUNNER: *Moderner Verfassungsbegriffe und mittelalterliche Verfassungeschichte*, «Festchrift f. Hirsch», 1939. *Land und Herrschaft*, Viena, 1940.—A. J. CARLYLE: *Sources of mediaeval political theory and his connection with mediaeval Politics*, «Amer. Histor. Review», 19, 1913.—J. DICKINSON: *The mediaeval conception of Kingship*, «Speculum», 1, 1926.—E. EICHMANN: *Studien zur Geschichte der abendlaendische Kaiserskroenung*, «Hist. Jahrbuch», 45, 1925.—G. EITEN: *Das Unterkoenigtum im Reiche der Merowinger und Karolinger*, Heidelberg, 1907.—PAUL W. FINSTERWALDER: *Die Gesetze des Reichstages von Roncalia von 11, nov. 1258*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Germ., 51, 1931.—HOLTMANN: *Der Weltherrschaft Gedanke*, «Hist. Zeitschrift», 159, 1939.—E. JENKS: *Law and Politics in the Middle Ages*, Londres, 1913.—FRITZ KERN: *Recht und Verfassung im Mittelalter*, «Hist. Zeitschrift», 120, 1919.—PAUL KIRN: *Die mittelalterliche Staatsverwaltung als geistesgeschichtliches Problem*, «Histor. Vierteljahrschrift», 27, 1925.—LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, IV, París, 1942.—MITTEIS: *Der Staat des hohen Mittelalters*, Weimar, 1940.—S. MOCHI ONORY: *Studi sulle origine*

storiche dei diritti essenziali della persona, Bolonia, 1937.—POWICKE: *Reflexions on the medieval State*, «Transactions of the R. Histor. Soc.», 4.ª ser., 19, 1936.—C. W. PREVITE-ORTON: *Marsilius of Padua*, «Proceedings of the British Academy», 21, 1935.—R. SCHMIDT: *Vorgeschichte der geschriebenen Verfassung*. Leipzig, 1916.—P. E. SCHRAMM: *Studien zu fruehmittelalterlicher Aufzeichnungen ueber Staat und Verfassung*, «Zeitsch. der Sav. Stift.», Germ, 49, 1929.—HANS SCHREUER: *Die Thronerhebung des deutschen und des franzoesischen Koenigs*, «Festchrift f. Gierke», Weimar, 1911.—H. R. v. SRBIK: *Deutsche Einheit, Idee und Wirklichkeit vom Heiligen Reich bis Koenigsgraetz*, Munich, 1935.—E. E. STENGEL: *Regnum und Imperium*, 1930, *Kaisertitel und Souveraenitaetsidee*, Weimar, 1939.—N. TAMASSIA: *Verbum regis franco*, «Archivio Giuridico», 88, 1922.—W. ULLMANN: *The medieval Idea of law represented by Lucas de Penna*, Londres, 1946.—ADOLF WAAS: *Herrschaft und Staat im deutschen Fruehmittelalter*, Berlín, 1938.—H. WEIRICH: *Ueber des Koenigstager*, «Deutsche Archiv.», 159, 1939.—H. WOLF: *Volkssouveraenitaet und Diktatur in der italienischer Stadtsrepubliken*, Leipzig, 1937.

40. SIGNIFICACIÓN Y CONSECUENCIAS DEL MOVIMIENTO MUNICIPAL

Podemos arrancar a este respecto de Eximenis. Vista la crisis de la idea imperial con la formación de las exenciones, advierte el autor del *Crestiá* el valor de las ciudades en la ordenación política del mundo de su época. Con ellas y con el poder del rey existe un tipo propio de comunidad. El vínculo es el príncipe, corazón de la patria, en cuya obra se ofrece el desvelo por dar leyes a las ciudades.

La *civitas* califica y señala al *regnum* como estructura política. El *regnum*—define Marsilio—es la pluralidad de ciudades o provincias ordenada bajo un mismo régimen. Y así no difiere el reino de la ciudad en cuanto a su especificación típica, sino por la cantidad, por la extensión.

Conviene dar, pues, el relieve debido al hecho del impulso que las ciudades consiguen en la Edad Media como verdadero núcleo de la ordenación del *regnum*.

Las ciudades nacen por actos fundacionales localizados en la Cartapuebla. Elemento esencial de estas cartas—que pasan a ser de propios contratos agrarios colectivos en zonas rurales verdaderos estatutos políticos en los territorios de más avanzada urbanización—es la determinación de las relaciones entre el fundador y los pobladores. En las ciudades burguesas atienden la suspensión de la servidumbre (de ahí el adagio «El aire de la ciudad hace libre»), la atenuación de los derechos señoriales, y sobre todo la fijación de las competencias. En el ejemplo de las ciudades libres de tipo consular hay un vínculo juramentado. En el de las repúblicas italianas, dictaduras o *potestades*, parangonables al posterior corregidor español. Su teorización está determinada en ciertos tratados *de regimini civitatis*.

El problema del origen de las ciudades se liga en todos los territorios latinos al de la subsistencia del municipio romano, mientras en las zonas germánicas hay más bien vínculos de estirpe patrimonial, señorial o colectiva. Contra la tesis de la perduración de las estructuras romanas, la opinión dominante busca causas y formas en el origen de los municipios de la Edad Media. Arnold pensó en el derecho público; Nitzsch, en el derecho de los señores; Wilda y Gierke, en los

gremios; Sohm, en el mercado; Maurer, en las marcas... Exactamente nota Merea que no se puede generalizar. Este problema—escribe—no puede tener una solución uniforme, ni en relación con todo el Occidente, ni siquiera en relación con la Península hispánica, no obstante los rasgos característicos que señalan al movimiento municipal en este rincón de Europa y que, en último análisis, se deben al hecho de la Reconquista. Refutado Herculano, tampoco cabe aceptar la fórmula de Hinojosa. Ha de empezar reconociéndose la necesidad de darle solución monográfica. Sánchez Albornoz niega todo enlace con el régimen municipal antiguo, y niega también influjo musulmán, subrayando esa ligazón con la repoblación derivada de la Reconquista. Sirva ello para señalar las diferencias que separan en este punto las instituciones españolas de las europeas.

Otros aspectos pueden, acaso, ser puntualizados con tono más generalizador. Por ejemplo, la constitución del municipio urbano sobre el modelo del rural, señalada por Below y válida para extensas zonas. Y el origen del grupo político rural por exigencia de la organización de la economía, en relación con el mercado y con el régimen de usos comunales. También se pueden generalizar las causas de la formación gradual de los órganos municipales, y concretamente del Concejo, a consecuencia de una mayor cohesión de la población y de una cierta conciencia común que conduce a una más directa intervención de los vecinos. En ese sentido el nacimiento del Concejo y de las magistraturas no está en el fuero o la carta, ni siquiera se liga a la concesión de la libre elección autónoma de sus autoridades.

Las ciudades que destacan sobre la multiplicidad de tipos de la realidad son las que más propiamente se designan con el nombre de *civitates*. Y entre ellas, en primer lugar, las que reciben equivalencia con el título diocesano: las ciudades de obispo, como se las llama expresivamente en el *Crónica* de Alfonso X. La repercusión de la sedentariedad episcopal influye sin duda, pues donde hay obispo subsiste, desde la época romana, una autoridad con funciones de protección y de defensa, que asume la *tuitio* de la entera población.

Los tipos de organización municipal son, esencialmente y con vista a la historia española y occidental, el municipio rural, donde predomina el elemento económico, con un *villicus* o *merino* a su cabeza, con estructura ligada a la jura impersonal y al poder judicial; el municipio privilegiado, surgido por la aplicación de concesiones nobiliarias, infanzonías, etc., con tipo de ordenación derivado de la justicia vecinal; y, en fin, el municipio consular, desarrollado en Italia y en el sur de Francia, con la justicia separada dependiente del rey y designado como *communitatem seu commune*—con la curiosa evolución de los *podestá* italianos, que simbolizan la deseada imparcialidad de los gobernantes—. Hay también tipos intermedios: las ciudades de señorío, en las que participan los vecinos juntamente con el representante o delegado del señor. En todos estos casos, el elemento jurídico aparece en las actividades judiciales y legal. El territorio anejo a las ciudades se puede definir como zona en la que rige un determinado derecho: «Unos mismos muros una misma ley.» Por influjo de la recepción romanista en el

siglo XIII se va forjando la figura de la *universitas*, cuerpo de habitantes de una población y titularidad propia de los mismos.

El brillo de las repúblicas italianas, en Florencia, Venecia y Milán, está vinculado a una interesante obra de creación y de reelaboración doctrinal. Las tiranías locales y los principados nacidos—en revivíscencia del impulso feudal—por la transformación de los vicarios imperiales en príncipes del Imperio, se asocian al recuerdo y a la ilusión del Imperio de Roma. Venecia desempeña el papel de una nueva Roma, reiterado en el posterior tacitismo. La Casa de Este es cantada como más amada que el mismo Dios. La lucha de los partidos (los nueve, los doce, los reformadores, los azules, los blancos) revela la razón de Marsilio: república y ciudad, reino o municipio no se separan por la calidad, sino por el volumen. Las ciudades autónomas ofrecen así todos los problemas que preocupan en el *regnum*. Nunca mejor vale el símbolo del campanero como en esa época: a toque de campana se congregaba en Sena el Parlamento de la ciudad, constituído por las buenas gentes de que el podestá se rodeaba... Y en conciencia de esa personalidad propia de cada *universitas*, las ciudades de Italia se dedicaban a sus patronos. La Virgen María fué cantada por los senenses como *mediatrix optima*, entre Dios y su ciudad. De otra parte ese ambiente impulsó la obra edilicia: los jefes de las repúblicas municipales de Italia fueron, en general, grandes constructores—de *maximi muratores* son calificados los Viscontis—. E impulsó también un régimen de tolerancia que precede a las fórmulas de otros siglos: piénsese en España y en el régimen de capitulaciones que instaura, con la Reconquista que se completa rápidamente una convivencia ciudadana de moros y de cristianos, de extranjeros y de judíos.

JUAN BENEYTO: *Estudios sobre la historia del régimen agrario*, Barcelona, 1941.—H. BRUNNER: *Luft macht frei*, «Festgabe f. Gierke», Berlín, 1910.—CASIMIR V. CHLEDOWSKI: *Siena*, Berlín, 1923.—FRANCESCO ERCOLE: *Del Comune al Principato*, Florencia, 1929.—HERTTER: *Die Podestoliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhunderte*, Berlín, 1910.—OTTO HINTZE: *Staat und Verfassung*, Leipzig, 1941 (esp. *Weltgeschichtliche Bedingungen y Typologie der Stadtverfassung*).—PIERRE LAVEDAN: *Histoire de l'urbanisme*, París, 1926.—M. P. MEREA: *Sobre as origens do concelho de Coimbra*, «Rev. Portuguesa de Historia», 1, 1940.—H. PIRENNE: *Les villes du Moyen-Age*, Bruselas, 1927. *Les villes et les institutions urbaines*, Bruselas, 1939.—S. RIETSCHEL: *Die civitas auf deutschen Boden*, 1894. *Makt und Stadt*, 1887.—CL. SÁNCHEZ ALBORNOZ: *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que lo reemplazan*, Buenos Aires, 1943.

CAPITULO XV

«REGNUM» Y «REGIMEN»

41. EL MUNDO MEDIEVAL Y LA CONSTITUCIÓN INGLESA

Escribe Figgis: «La noción medieval de un Estado ideal está encarnada en la teoría del Sacro Imperio Romano... El sistema del Imperio romano era, ante todo, esencial para la realización de la Ciudad de Dios... El ideal del Imperio con Cristo como rey y con sus vicerregentes en la tierra constituía un teocracia.»

Resulta curioso que frente a esta versión se levantase precisamente Santo Tomás con la exaltación del *regnum*, y que sobre la idea del reino como centro de la actividad política teorizase Marsilio la figura del *regimen*. El reino no es, para el paduano, cosa en esencia distinta de la *civitas*, y acaso nada como el régimen le dé calificación: *in una sua significatione*—escribe—*regnum importat pluralitatem civitatum seu provinciarum sub uno regimini contentarum*. El texto viene aquí muy oportunamente y sirve de punto de partida a nuestra somera consideración de los regímenes instalados en los reinos de la baja Edad Media.

El desarrollo de los reinos deriva del abandono o de la falta de vigencia del principio feudal. Mientras éste se mantenía en Alemania, otras tierras de Europa lo habían destruído y en ellas—Francia, Inglaterra, Sicilia, España—la organización del poder se levanta sobre otros fundamentos y toma por eje la institución de la monarquía. El fenómeno está ligado a la introducción del derecho romano, a la transformación del sistema militar—el sistema de soldadas, que sustituye al de honores o beneficios—y, en fin, a la misma transformación de la economía. En algunos territorios, como en la Italia de Alfonso V, el movimiento consigue injertarse en una gran preocupación por la cultura. Alfonso de Nápoles y de Valencia desarrolla su política en una atmósfera de entusiasmo, dedicando su actividad a ordenar progresivamente las estructuras del poder, organizando la Corte como la mejor de su época y rodeándose de literatos y de artistas. Mas este ejemplo señala ya el término de una línea y ha de explicarse ligado a la casa aragonesa, donde la preocupación por el propio ordenamiento cortesano había tenido ya una espléndida prueba en Pedro IV, el Ceremonioso.

De todos estos aspectos Inglaterra ofrece la más típica caracterización. En ella se dan elementos formales muy interesantes y movimientos de ideas ciertamente valiosos, como Passerin d'Entrevès ha subrayado con referencia a la concepción de la obligación política, clave —dice—del pensamiento político medieval.

Entre los elementos formales hay que señalar el tema del carácter sacerdotal, que ayudará a filiar la doctrina del vicariato divino, y que

se pretende que arranque de la unción. Enrique II aspira a que el óleo de su unción se considere sagrado, como el de la ampolla de Reims. Esto se quiere explicar sobre la entrega del óleo por la Virgen a Santo Tomás de Cantorbery, interpretación que la Iglesia no acoge sino más tarde, en 1399, con el advenimiento de Enrique de Lancaster.

En el orden de las ideas, conviene tener presente, ante todo, el sentido declarativo del derecho inglés. En la primera mitad del siglo XII pueden ser mencionadas las Cartas de los juramentos de coronación de Enrique I (1100), Esteban (1136) y Enrique II (1145). El siglo XIII ofrece la llamada *Magna Charta*. Juan Sin Tierra, derrotado por los franceses y excomulgado por el Papa, provoca una insurrección de barones que, al aprisionarle, le obligaron a jurar un pacto. Esto no es sino una confirmación de la situación jurídica precedente que fué violada y que ahora se rodea de garantías contra posibles abusos. En este aspecto, aunque se fecha en 1215, la *Magna Charta* recoge principios anteriores. Ratificaciones y modificaciones la convierten en centro de un sistema. El texto se consolida en 1225, y tras la confirmación de Eduardo I, en 1297, pasa a las colecciones legales.

La segunda gran idea fundamental del régimen inglés es la del vicariato divino. El jurista Bracton, en su *De legibus et consuetudinibus Angliæ* (1256-57) exalta este concepto: *Exercere igitur debet rex potestatem iuris sicut Dei vicarius et minister in terra*. Si habla también de la necesidad de conformarse a las leyes del reino en el ejercicio de sus prerrogativas, hay—como nota Petit-Dutaillis—reticencias, confusiones y contradicciones. En el fondo, la doctrina de Bracton sostiene que si el rey rehusa corregir una injusticia solamente Dios le puede castigar. Y es que ésta es la consecuencia de la atribución del origen divino: tal monarquía no tiene otro límite que el temor de Dios.

Esta tesis es desarrollada por Juan Wiclif en el siglo siguiente, y en un modo que, por su influencia, precisa mayor comentario. La teorización wiclifiana parte de la idea de dominio. Basándose en razones feudales, su conclusión les está contrapuesta. Formula así un señorío sin necesidad de jerarquías, e incluso frente a la distinción de clérigos y legos. El señorío del hombre sobre sus semejantes está basado en la propia Naturaleza y ha sido hecho preciso por el pecado. Consecuencia de esta postura es que sólo pueden ejercer señorío las gentes que siguen la fe cristiana. Mas de ahí nace una limitación del poder de la Iglesia y un aumento de la competencia de la organización política que acoge representaciones que, en pura lógica, habrían sido atribuídas al Sumo Pontífice. Mientras el *De dominium civile* expone estas ideas, el *De officio regis* las exalta, al propio tiempo que teoriza la configuración del poder real frente al sacerdotal. El rey es vicario de Dios en lo temporal, como el Pontífice en lo espiritual; pero en ese terreno más que el Pontífice en el suyo, por una especial dignidad superior. Wiclif busca en la supuesta donación constantiniana—donde los curialistas encontraban apoyo para su tesis—concretos vínculos de estirpe feudal que le sirvan en su empeño de exaltar al rey frente al Pontífice; si le considera sometido a la ley, sólo lo liga por vínculo voluntario, ya que realmente se ha de considerar *solutus legibus*. Por otra parte, las nor-

mas a que se somete para gobernar son las leyes morales o divinas y no las positivas por él promulgadas.

La figura de Wiclif se ha relacionado con el reinado de Ricardo II, aunque puede dudarse de esta influencia, bien que tampoco sea claro que las ideas del rey procedan del movimiento imperialista. Lo cierto es que Ricardo corresponde al ambiente político señalado, que fortalece su autoridad hasta el punto de tender al establecimiento de formas políticas despóticas. La actitud personal del monarca es la de quien, celosa y nerviosamente, se considera siempre guardando y salvando su dignidad y la de la corona. En el orden parlamentario, Ricardo llega a conseguir una especie de *lex regia* o constitución defensora de la realeza. En este aspecto la relación con Wiclif no puede tener tanta eficacia, ya que este escritor combatía en cierto aspecto la tiranía, negando al titular del poder despótico la calidad misma de éste: *Sed illa potestas non est dominium*, aunque pensando que cuando Dios creó tiranos fué para que se los obedeciese.

Ricardo II, con todo, aparece en la línea reformadora de la realeza. Su teorización cortesana la da, en un famoso discurso, el obispo de Exeter, para quien solamente cabe el gobierno monárquico, pues sostiene que una monarquía templada o mezclada es anarquía. Para su unidad el orden político exige un rey poderoso, unas leyes que rijan y unos súbditos que obedezcan. Mas la empresa ricardiana no tiene acogida nacional. La revolución de 1399 es la prueba del deseo de un gobierno templado o moderado. Las cláusulas de la deposición contienen una teoría del constitucionalismo, cuya alianza con el absolutismo real es imposible. Triunfa así, frente al régimen de Ricardo II, el de Enrique IV.

A esta nueva forma política corresponde la doctrina de Fortescue. Este destaca por primera vez del sistema continental el régimen propio de Inglaterra. Hacia 1465 ve en Francia una organización de coacción política que debe llamarse—dice—expoliación y tiranía, y frente a la cual el sistema inglés le aparece como el mejor enderezado al aseguramiento de la libertad de los súbditos. Distingue gobierno real, político, y político y real, que es el inglés, cuyo monarca es *rex politicus*, porque se limita a sancionar las leyes que elaboran muchos hombres. Su libro *De laudibus legum Angliæ* resulta así esencial para el conocimiento de la *admiratio Angliæ*. Para juzgar de su efectiva influencia baste señalar que Fortescue significa la teorización oficial de la época lancasteriana.

HELLEN M. CAM: *Liberties and communities in mediaeval England*, Cambridge, 1944. F. ELÍAS DE TEJADA: *Las doctrinas políticas de la baja Edad Media inglesa*, Madrid, 1946. FIGGIS: *Studies of Political Thought*, Londres, 1907.—CH. H. HASKINGS: *Norman Institutions*, 1918.—E. HEYMANN: *Fortescue laudes legum angliae*, «Zeits. der Sav. Stift.», 58, 1938.—R. HOLTZMANN: *Der Prozess gegen Johann Ohne Land und die Anfaenge des franzoesischen Patrhofes*, «Hist. Zeitschrift», 95, 1905.—E. JENKS: *The origin of political representation*, «Contemp. Rev.», 2, 1898.—CHARLES OMAN: *England before the Norman Conquest*, 1910.—A. PASSERIN D'ENTREVES: *S. Tomasso d'Aquino e la costituzione inglese nell'opera di sir T. Fortescue*, «Atti Accad. Sc.», Turín, 62, 1924. *The mediaeval contribution to Political Thought*, 1939.—P. E. SCHRAMM: *Geschichte des englische Koenigstums im Lichte der Kroenung*, Weimar, 1937.—R. VAUGHAM: *The life and opinions of John Wiclife*, Londres, 1831.—H. B. WORKMANN: *John Wiclif*. Oxford, 1926.

42. LOS EJEMPLOS DEL CONTINENTE: EL REINO DE FEDERICO II Y LA MONARQUÍA DE FRANCIA

El Continente ofrece, frente al régimen inglés, dos ejemplos de formas monárquicas: la siciliana de Federico II y la francesa de Felipe IV.

Federico II reivindica la tradición romana. Siguiendo el ejemplo de Justiniano, promulga las *Constitutiones* de Melfi (1231) y, como Augusto, reitera el concepto de *auctoritas*. Trata así de regir la Cristiandad, heredando elementos imperiales. Tal es la tesis que él mismo expone en el documento de 1226, al colocarse entre los reyes como el primero, bien que no *super reges*. La misma idea cobra realidad en 1238 cuando, luchando contra ciudades de Lombardía, recibe ayudas de Inglaterra, de Francia, de España y de otros países cristianos. La sugestión justinianea es testimoniada, juntamente con la augustea, según ha notado Kantorowicz. Sus símbolos insisten en las tareas de la paz y de la justicia, al punto de que el Código fridericiano se divide en dos partes, correspondiendo la primera a la paz de la tierra y la segunda al ordenamiento jurídico.

El absolutismo monárquico de Federico II se apoya en una escala de funcionarios jerárquicamente dependientes, y en la absorción de la justicia, que se impone al recoger la jurisdicción baronial. El ambiente intelectual de que se rodea abre caminos para estas experiencias. Con Pedro de Vinea como secretario, con un filósofo oficial—Miguel Scoto—y con un astrónomo—Teodoro—también oficial. En ese mismo sentido se ha dicho que la colección legislativa de Melfi constituye el acta de nacimiento de la burocracia moderna. Esas disposiciones apoyan la filiación de su régimen político como primera forma o forma primitiva del Estado moderno centralizado. Según aquéllas, el poder político se concentra en las manos del monarca, iniciándose una organización de carácter burocrático. La administración de los impuestos se atiende de manera directa. El pensamiento político se nacionaliza. La ciencia se pone al servicio de la república.

El impulso intelectual es tan poderoso que ha podido decirse que con Federico no sólo nace una forma en la política, sino una época en la cultura. En efecto, visto desde un aspecto espiritual, el orden político establecido por Federico II era un triunfo de la formación laica que iba atacando aquella zona desde el siglo anterior. La idea política no es portada por clérigos, sino por legos. El espíritu que preside aquel régimen es el del mundo jurídico, donde los juristas ocupan los puestos de mando. Todo responde a una nueva y peculiar concepción: la de la *necessitas*.

Para Federico II no se trata de ver si el poder nace del bien o del mal, sino de su planteo sobre las experiencias; de la *necessitas* del mismo poder. En prueba del vínculo ideal con el propio artífice, ahí está su peripecia: Federico, rey de Sicilia en virtud del apoyo del Papa, se lanza contra éste con la evidente pretensión de asumir todos los poderes. Dante, que debió lógicamente de elogiarle, lo manda al infierno... Las influencias que recibe Federico al margen de la línea indicada son

más bien colaterales: la normanda, la islámica y la carolingia. Los normandos, fracasada la postura de Guillermo *el Conquistador*, dan impulso a un régimen que saca su fuerza del poder real, invadiendo todas las competencias por una irradiación de tipo centralista. El séquito del monarca se convierte en el gobierno de los siete grandes oficiales. Y esto lo acoge Federico. El ceremonial cortesano de Sicilia es acaso lo más vivamente ligado a la influencia islámica. Hubo musulmanes en puestos muy importantes de la casa real, del ejército y de la administración. La pompa de que rodea es la que corresponde a Oriente. Su escolta está constituída por una tropa de negros con jefe musulmán. Federico recoge asimismo la tradición carolingia. El rey se sitúa como *lex animata;* la ley deriva de su propio poder, y liga a los súbditos por un férreo vínculo de obediencia, faltar al cual constituye un sacrilegio casi. Bajo el influjo del Jacobo de Capua, de Tadeo de Sua y de Pedro de Vinea, el poder público acentúa su carácter personal. El rey participa en el consejo tres días por semana, y él mismo toma las últimas decisiones.

El ejemplo de Francia no tiene menos interés que el siciliano. Durante la alta Edad Media, como nota Kienast, fué, sin duda, Francia el país culturalmente conductor de Europa. De allí nacieron las tendencias feudales y jerarquizantes. El monasterio de Cluny dirige la renovación eclesiástica de Occidente. De Francia salen San Bernardo, las Cruzadas, la Caballería y la cultura cortesana. El idioma es exaltado por Bruneto Latino. En arquitectura el gótico es llamado francés. Políticamente, los Capetos heredan a Carlomagno, recibiendo su sangre de la primera mujer de Felipe Augusto II. Están allí también el trono carolingio de Sains-Denis, la sagrada ampolla, y *el octavo sacramento*—el de la realeza... Todo esto pesa en la baja Edad Media. No sólo el teorizante oficial Dubois plantea la sumisión de los demás países a la hegemonía de Francia. Gerson en su famoso *Sermo pro pace* señala como cosa certísima que Francia constituye la parte más hermosa más firme y más estable de la Cristiandad. En el mismo Gerson se hace referencia al sistema hereditario y acaso puede advertirse en su perfil esa firmeza tan subrayada. En todo caso el régimen francés se exalta en ese ambiente llegando incluso a Egidio Romano teorizador del regimiento de príncipes. Unase a ello la difusión de ciertas profecías alguna de las cuales—la del seudo Metodio—corre ya en el siglo VIII. La de Telesforo de Cosenza se difunde en 1386, en dedicatoria al Dux Adorno, amigo de franceses. Según esta última, el término del Cisma conduciría a la asunción del Imperio por el rey de Francia. Y no debió de ser irrelevante cuando hubo de rebatirse por el teólogo Enrique de Langenstein. Nuestro Eximenis dedica un capítulo de su *Crestiá* a «la dignidad del rey de Francia», y es amonestado por el rey de Aragón en vista de que anuncia la supervivencia próxima de Francia como monarquía universal.

A estos tan varios y densos elementos ha de añadirse el del carácter sacramental del monarca francés. Parece que la leyenda del poder curativo de los reyes nace en Francia, con Roberto *el Piadoso*, segundo de los Capetos, aunque el origen pueda ser francoinglés, ya

que su base está en la atmósfera misma de las dos monarquías, bien que el rito en sí nazca precisamente en la francesa.

Por lo demás, Francia hace del rey un verdadero mito. No es una idea, sino una creencia, casi una confesión. El carácter sacerdotal del monarca fué apoyado por la translación de la Santa Sede. La *Determinatio compendiosa*, refiriéndose a la instalación del Papa en Aviñón, habla del país como de aquel en cuyo suelo residen la paz y la justica. La dulce y hermosa Francia de las canciones de gesta se añade el título de bien gobernada. Nuestro Alvaro Pelayo la ofrece como verdadero dechado de gobierno: *Quod vero regem bonorum dominium omnibus placet, omnes subditos pro satelitibus habent sicut apparet in regibus bonis Franciæ, qui cum paucis equitare consueverunt et bene regere et a subditis diligi.* La *publica utilitas* se vierte a las ordenanzas reales *pour le commun profit*. Están allí San Luis y el aristotelismo, la versión agustinista y la carolingia, y el derecho romano renaciente. Santo Tomás explica en París. Egidio Romano, discípulo suyo, escribe su *De regimini* para el príncipe heredero, futuro Felipe *el Hermoso*. Con esas aportaciones se da una concreta fundamentación doctrinal a la monarquía hereditaria.

Por bajo del rey aparecen los pares, que en una u otra forma vienen sonando desde 1180. Figuran como séquito de ese gran rey los duques de Borgoña, Normandía y Guyena, los condes de Champaña, de Flandes y de Tolosa, el arzobispo de Reims, los obispos de Landres, de Laón, de Noyen, de Beauvais y de Châlons, que constituyen un colegio cerrado de altos aristócratas feudales con precedencias privilegiadas no sólo en el procedimiento. Cada barón es soberano en su baronía—declaran las *Costumbres del Beauvaisis*, redactadas por Beaumanoir hacia 1283—, pero el rey está por encima de todos y puede cuidar directamente el interés del reino y hacer con este fin ordenaciones sobre cuanto le parezca útil para el común provecho.

Mientras el siciliano constituye un séquito de grandes oficiales, el francés aparece rodeado de los primeros barones del reino. Mas los dos regímenes convienen en el poder del rey. Federico decide: San Luis sólo se aconseja en las cosas dudosas y se reserva incluso el pedir ese consejo.

CH. BENOIST: *L'Etat italien avant Machiavel*, «Rev. des Deux Mondes», 1907.—MARC BLOCH: *Les rois thaumaturges*, Estrasburgo, 1924.—A. BRACKMANN: *Die Wandlung der Staatsanschauungen im Zeitalter Kaiser Friedrichs I*, «Hist. Zeitschrift», 145, 1932.—ERIC CASPAR: *Roger II (1101-1154) und die Gruendung der normanisch-sizilischen Monarchie*, Insbruch, 1904.—A. DOPSCH: *Herzog Rudolf IV und Hausvertrag*, «Mitt. des Institus f. oesterreichische Geschichtstsforchung», II, Erganzugsb, 1929.—GUSTAVE DUPONT-FERRIER: *La «République du royaume» en France dans les derniers siècles du Moyen-Age*, «Mél. Vianey», París, 1934.—GARILLOT: *Etude sur la contume constitutionelle au XV^e siècle*, Nancy, 1947.—FR. FUNK-BRENTANO: *L'ancienne France. Le roi*, París, 1912. KARL HAMPE: *Kaiser Friedrich II*, «Hist. Zeitschrift», 47, 1899.—H. HEIMPEL: *Deutschlands Mittelalter-Deutschlands Schiksaal*, Munich, 1923.—K. HELDMANN: *Das Kaisertum Karls des Grossen, Weimar* 1928.—A. HUBER: *Geschichte des Herzogs Rudolf IV von Oesterreich*, 1865.—HUILLARD-BRÉHOLLES: *Vie et correspondence de Pierre de la Vigne*, París, 1865.—KAEMPF: *Pierre Dubois und the die geistigen Grundlagen des franzoesischen Nationalbewustseins um 1300*, Leipzig, 1935.—H. KANTOROWICZ: *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlín, 1931.—FRITZ KERN: *Die Anfaenge des franzoesischen Ausdehnungspolitik bis zum Jahr 1308*, Tubinga, 1911.—W. KIENAST: *Der franzoesische Staat im 13.*

Jahrhundert, «Hist. Zeitschrift», 148, 1933.—G. DE MANTEYER: *L'origine des douze Pairs de France*, «Etudes d'Hist. dediés à G. Monod», París, 1896.—TH. MAYER: *Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates*, «Hist. Zeitschrift», 159, 1939.—NIESE: *Die Gesetzgebung der normanischen Dynastie im Regnum Siciliæ*, 1910.—G. PEPE: *Lo Stato ghibellino di Federico II*, Bari, 1938.—L. PERRICHET: *La Grande Chancellerie de France des origines à 1328*, París, 1912.—SCHIPPA: *Sicilia e Italia sotto Federico II di Suevia*, «Archivio stor. prov. Napol.», n. s., 14, 1928.—P. E. SCHRAMM: *Der Koenig von Frankreich*, Weimar, 1939.—U. STUTZ: *Reims und Mainz in der Koenigswahlrechts*, «Sitzunsb. der preuss. Akad.», Berlín, 1921. *Zur Geschichte des deutschen Koenigswahlrechts im Mittelalter*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Germ., 44, 1924. *Neue Forschungen zur Geschichte des deutsche Koenigswahlrechts*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Germ., 47, 1927.—A. DE STEFANO: *Federico II e le correnti spirituali del suo tempo*, Roma, 1923.

43. RÉGIMEN FEUDAL Y RÉGIMEN ESTAMENTARIO

El régimen feudal no se da uniformemente en Europa. Su caracterización está determinada por los tipos que conocen Alemania, Italia, Francia e Inglaterra. Su desarrollo tampoco es general, siendo distinto en el interior y en los territorios periféricos. Importa destacar en aquél, desde un punto de vista político—como ha notado Halphen—, su carácter esencialmente militar. El vasallo es un guerrero, un hombre valiente, un *miles*.

La penetración del feudalismo, ¿supone la disolución de los elementos políticos? Algunos autores, como Calmette, sostienen la respuesta afirmativa, señalando la fusión de servicios privados y públicos. La realidad es que varía el vínculo; el lazo de súbdito es sustituído por la relación ligia; pero con ella se recompone, ciertamente, la ordenación de la comunidad. Para los historiadores y para los juristas varía evidentemente el elemento sobre que se apura la atención, mas en todo caso lo que hay como raíz del feudalismo es la primacía de la relación de fuerza que conduce a un régimen militar y a la preponderancia de lo económico. El rey no es sólo el representante del pueblo, sino el supremo propietario; mediata o inmediatamente dispone de un *Bodenregal*.

La penetración de estos elementos en la constitución de la monarquía se fija principalmente en el tema de la sucesión. En Inglaterra se inicia la sucesión de la Corona por el primogénito, como acontecía con las baronías. De este modo el feudalismo refuerza el principio monárquico. Mas, de otra parte, condujo a plantear cuestiones de disciplina familiar: Ricardo Corazón de León rehusa prestar homenaje a su hermano Enrique, porque «los hermanos son iguales». El triunfo del principio de la primogenitura significa un progreso en la consolidación del *regnum*, rompiéndose la vieja fórmula natural de heredar dividiendo los territorios según el número de hijos.

Otra aportación del feudalismo a la historia de las formas políticas se localiza en la administración territorial. Los condes y sus tenientes poseen una potestad casi exclusivamente militar hasta el momento en que sus posesiones cobran carácter de beneficios, y ellos asumen funciones de poder y de jurisdicción. El movimiento es muy vasto y comprende la consecución de la inmunidad por los propietarios y la here-

ditariedad de los beneficios por los condes. Se entremezclan, de este modo, beneficio y vasallaje.

Según la *communis opinio*, el feudo surge de la fusión del beneficio y el vasallaje. Frente a este parecer, Lot considera que el beneficio no es nada antes de ser entregado a un vasallo, apareciendo ya con su auténtica y plena conformación. De otra parte se duda que esos beneficios tengan un enlace cronológico con el nacimiento del feudo. Según Brunner, surgen al oponerse por Carlos Martel, en el siglo VIII, una caballería franca capaz de resistir a las tropas montadas musulmanas. Dopsch ha objetado que las confiscaciones y aun la caballería, son anteriores a esa fecha. Delbrueck afirma que el proceso de introducción de la caballería fué lento y responde a cambios de estrategia y de táctica. En fin, Sánchez Albornoz asegura que la caballería árabe no era importante como para exigir semejante transformación. Krawinkel se une a esta objeción estimando que en el siglo VIII el peligro de la invasión árabe no ofrecía tanta gravedad.

Acaso con el nombre de feudo designamos, mejor que una institución determinada, un ambiente típico de la Edad Media: simple preponderancia de los lazos militares sobre los políticos, ordenación pública y jerárquica derivada de estas grandes directrices. Hay que tener en cuenta, de otro lado, los numerosos elementos que matizan el movimiento: la teorización general de la Caballería como orden o congregación de tipo religioso; el hecho de la caballería villana, esto es, de una caballería sin beneficios u honores; la importancia de las ciudades, donde el elemento feudal no pudo tener inserción; la pequeña nobleza, etc.

Calificado por rasgos muy definidos el régimen estamentario, aparece como inserción orgánica en el orden político de los grupos sociales que se distribuían la efectiva dominación del país. Su fundamentación parte de las cartas o fueros que definen un propio estatuto jurídico, integrado en prerrogativas o franquezas en las cuales la idea esencial de su concesión es el privilegio y no la función. Sólo así se explica que los campesinos, que representaban un papel importantísimo, no constituyesen estamento. Más tarde se abren camino e incluso son exaltados.

Con el fin de caracterizar las estructuras políticas, se ha hablado de regímenes montados sobre las estirpes (como el germánico antiguo), el séquito (como el merovingio), el feudo (en Francia, tras la caída del Imperio carolingio), las ciudades (como en la Italia septentrional)... En otro aspecto cabe apoyar la clasificación sobre el elemento interno predominante, y así habrá ordenamientos políticos de carácter comunal o municipal, o coincidentes con príncipes dotados de extensas facultades, o—y éste es el caso del régimen de estamentos—basados en los poderes locales de los gremios y las corporaciones.

En el ejemplo de su aplicación inglesa, el régimen estamentario se liga a una tipología constitucional, distinguiéndose dos estamentos: el espiritual y el baronial, los municipios o uniones de municipios (recuérdese también el ejemplo español de las Hermandades), y dos grupos situados inferiormente, pero que en ocasiones son poderosos: los legistas y los mercaderes. Con la peste negra y con la guerra con Fran-

cia, a mediados del siglo XIV, surgen las primeras ordenanzas de tipo laboral que regulan el *estado* de los trabajadores, no sólo en Inglaterra, sino en España (Ordenamientos de 1351) y en otros países.

De todos estos grupos, los que tienen una eficacia política mejor conocida son aquellos que acuden a los Parlamentos en representación de cuantos realizan una tarea semejante o poseen un privilegio general. La inserción de los estamentos en las Cortes o Estados generales se produce entre los siglos XIII a XIV, por su agregación a la curia ordinaria en asuntos o circunstancias graves. Prelados, barones y ciudadanos, forman un *magnum consilium* o *parlamentum*, por virtud de convocatorias en las que se invocan los deberes de ayuda y de consejo. El rey, podía, en efecto, convocar a quien quisiera sin necesidad de referirse a un título determinado. Llama, normalmente, a los tres estamentos *ad habendum consilium super guerra et defensione regni*. Por esta acción aquéllos—organizados autónomamente con anterioridad como asociaciones de hecho—adquieren reconocimiento oficial: el primero en conseguirlo es el eclesiástico, que ya figura en la época carolingia, mas con actitud puramente defensiva. Bien pronto corresponde la iniciativa a la nobleza y a las ciudades. La nobleza trata de obtener mayores concesiones. El brazo popular es quien defiende, no sólo sus privilegios, sino el interés general, señalando las bases de la libertad política. Consecuencia de tal reconocimiento es el papel que efectivamente lleva a cabo.

La integración de estas representaciones conduce a un ordenamiento político estamentario, cuando el príncipe territorial comparte su poder con el de los estamentos. El apogeo de este régimen se señala por el hecho de que los referidos grupos constituyan, frente al rey, una corporación superior de la que resulta el típico dualismo. Tanto se reconoce así, que al plantearse Ocam la cuestión del traspaso del poder del Imperio romano al Pontífice considera que no podían serle transferidos los *iura partialia* de personas, congregaciones, *collegia* o comunidades.

Cuando el régimen estamentario consigue pleno desarrollo supone una limitación contractual del poder del rey, al propio tiempo que una diversificación de situaciones políticas y jurídicas. No hay por eso un ejemplo concreto de constitución estamentaria, sino modalidades que se ofrecen de acuerdo con el juego de la dualidad popular y nobiliaria. Hintze ha distinguido un sistema, que llama cameral, típicamente inglés, del característico de Francia. Al primero corresponden las tierras periféricas extrañas al núcleo carolingio; al segundo, los territorios de Aragón, de Nápoles y de Sicilia. El ejemplo de Castilla, aunque no corresponda plenamente al primer grupo, está dentro de su órbita.

La monarquía se refuerza por el contraste de los estamentos, y así se puede comprobar que este régimen ha permitido dar a la organización política un desarrollo instrumental que sirve para vigorizar el poder de mando.

H. BRUNNER: *Die Landschenkungen der Merowinger und Agilolfinger*, «SB. berliner Akad.», 1885.—CALMETTE: *La société féodale*, París, 1923.—A. DOPSCH: *Die leudes und*

das Lehnwesen, «Mitteilungen der Inst. f. Oesterr. Geschichtsforschung», 1926.—EITEN: *Das Unterkoenigtum im Reiche der Merowinger und Karolinger*, 1907.—F. L. GANSHOF: *Qu'est ce que la féodalité*, Neuchâtel, 1946.—A. GASSER: *Strukturwandlugen des mittelalterlichen Staates*, «Bull. Inter. Committee Histor. Science», 5, 1, 1933.—HALPHEN: *Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne*, Paris, 1923.—OTTO HINTZE: *Weltgeschichtliche Bedingungen der Representationverfassungs*, «Hist. Zeitschrift», 1931 (recogido en *Staat und Verfassung*, Weimar, 1941).—W. KIENAST: *Lehnrecht und Staatsgewalt im Mittelalter*, «Hist. Zeitschrift», 158, 1938.—H. KRAWINKEL: *Untersuchungen zur fraenkischen Benefizialrecht*, Weimar, 1936.—E. LEWIS: *Organic tendencies in the Medieval Political Thought*, «Amer. Polit. Sc. Rev.», 32, 1938.—E. LOUSSE: *La société d'ancien regime*, Lovaina, 1943.—MARONGIU: *I Parlamenti di Sardegna nella storia e nel diritto comparato*, Roma, 1932. *L'Istituto parlamentare in Italia*, Roma, 1949.—CL. E. PERRIN: *La société féodale*, «Rev. Historique Monod», 68, 1944.—CH. PETIT-DUTAILLIS: *La Monarchie féodale en France et en Angleterre, XI-XIII^e siècle*, Paris, 1933. *Le roi d'Angleterre et ses Parlements au Moyen-Age* (Introd. a la ed. fr. de STUBBS, v. 3). *L'Etablissement pour le commun profit aux temps de St. Louis*, «Anuario de Hist. del Der. Esp.», 10, 1933.—CL. SÁNCHEZ ALBORNOZ: *En torno a los orígenes del feudalismo*, Mendoza, Argentina, 1942.—G. SEELIGER: *Die soziale und politische Bedeutung der Grundherrschaft im frueheren Mittelalter*, 1903.—SPANGENBERG: *Landesherrliche Verwaltung, Feudalismus und Staendetum*, «Hist. Zeitschrift», 103, 1909. *Vom Lehnstaat zum Staendestaat*, 1912.—STENGEL: *Grundherrschaft und Inmunitaet*, «Zeitsch. der Sav. Stift.», Germ., 25, 1904.

CAPITULO XVI

TIPOLOGIA DE LA AUTORIDAD Y DEL MONARCA

44. IDEAS MEDIEVALES SOBRE LA FIGURA DEL REY

«El primero y más fundamental aspecto del pensamiento político de la Edad Media era el principio de que toda autoridad política constituía la expresión de la justicia.» Al recoger estas palabras de A. J. Carlyle se ha de reconocer que la concepción original y normal de la ley en la Edad Media fué muy diferente tanto de la concepción romana como de la moderna. El orden no nacía como una expresión de voluntad, sino por obra de los hábitos de la vida en común.

La tipología de la autoridad y del monarca se cifra y se valora en relación con la Divinidad y con la Justicia. Ya Boecio subrayando la importancia del príncipe justo, decía que por él más que por las cosechas habían de contarse los años buenos: *Annus bonus, non tam de bonis fructibus quam de iuste regnantibus existimandus.*

La excelencia del príncipe se basaba en la bondad (virtud, justicia, ética) mejor que en la eficacia. No era cuestión de sostenerse mucho, de durar, como predicaría Maquiavelo, sino de mandar bien. El fin del principado consistía en la dirección del señorío para mantener en paz a los hombres por temor de justicia, según escribe Lulio. La *tranquillitas* refleja este sentido formal del orden, simbolizado en las ciudades italianas por las casas muradas y por la especial protección del silencio. El buen gobierno que describe Ambrosio Lorenzetti en el famoso fresco del Palacio público de Sena nos transmite una visión de la ciudad con la gente ocupada. El valor del gobierno bueno frente al malo estriba en la sumisión a los objetivos de la paz y de la justicia. Lorenzetti, víctima de la peste en 1348, refleja de esta forma, en el centro de la Edad Media, la versión popular de la autoridad deseada.

El mundo culto piensa en el rey como en el padre de la patria, la cabeza del pueblo, el caudillo, la imagen de Dios, el defensor de la Iglesia, el protector del pueblo, el legislador, el gobernante... Se parte de versiones poéticas, a menudo ligadas a los mismos cantares milenarios: el Carlomagno de la *Canción de Rolando* es un jefe de tribu germánica. El séquito califica al rey como conductor del pueblo, cabeza del grupo dirigente. Las tareas señalan sus series tipológicas: la protección de los súbditos, la ayuda al poder eclesiástico; y aún concretan como tipo ideal aquel del que ejerce la función apetecida:

el legislador, el juzgador. Como contrafigura de todos ellos, el ejemplo odiado: el del monarca realizador de la tiranía.

La imagen de los antiguos patriarcas, jefes de las tribus, preside la elaboración de la serie paternalista. La figura del *pater patriæ* o *princeps pater* suena en Egidio Romano, en las Partidas y en López de Ayala. La versión organicista de esta postura ofrece al rey como cabeza del pueblo. La *civitas* queda planteada como organismo natural, y en esa misma línea, y ligándose a actitudes estamentarias, se afirma la tesis del príncipe puesto por Dios como cabeza, uniéndole a sus mandos como la cabeza al cuerpo. Destacan entonces las versiones del *princeps caput corporis rei publicæ*, ya difundido por el seudo Plutarco, y del *princeps anima corporis rei publicæ*, testimoniado por Egidio Romano y por Santo Tomás. *Sicut in corpore anima*—escribe el Santo—*reputat rex singulus qui suo subsunt regimini, sicut propria membra.* «Alma y vida del pueblo», declara, en esa misma orientación, un pasaje de las Partidas. La posición es divulgada por el Salisberiense y suena y resuena en multitud de textos.

La figura del príncipe como imagen de Dios *(rex imago Dei)*, e incluso como casi semidiós *(rex quasi semi deus)*, aparece en Egidio Romano y en Juan de Salisbery, en Eximenis y en don Juan Manuel. Juan de Gales la hace correr en su *Comuniloquio* y por él la trae Marcos de Villalba a las Cortes catalanas de 1419. En la misma serie, el rey se califica como vicario de Dios. Este término arranca de la época romana, cuando la mención se dirigía en provecho del emperador. Lo recogen Séneca, Sedulio Escoto, Esmaragdo, el seudo Aristóteles del *Secreta secretorum*, San Bernardo, Juan de Salisbery, Santo Tomás, Eneas Silvio... Análoga es la base de la versión inglesa de Bracton, para quien el rey es vicario de Dios (y, por consiguiente, su derecho de actuar divino), y de la francesa de Raúl de Presles. Este escribe hacia 1370: *Il tient et possède son Royaume de Dieu tant seulement sans aucun moyen, en telle maniere que il ne se tient de quelque homme, ne qu'il ne le tient du vicaire de Jhésu-Christ, ne tant comme homme, ne en tant comme son vicaire.* Con lo que ya se adivinan las consecuencias de la interpretación.

La exaltación del rey cerca de la Divinidad conduce asimismo a la formación de uno de los elementos que más han contribuído a vigorizar la tesis del derecho divino en Inglaterra y en Francia: el de su poder milagroso. El autor de la difundida *Determinatio compendiosa*, da esta explicación: *Hoc etiam apparet in modernis principibus viris catholicis et ecclesiasticis, quod ex speciali divina influentia super eos, ex ampliori participationi Entis, singulares habent virtutem super populum ægritudine laborantem, unt sunt reges Franciæ, dominus noster rex Karolus, et de rege Angliæ fertur.* Alvaro Pelayo cita también el caso de Sancho IV; pero la peregrinación de escrofulosos que buscaba a Francisco I durante su prisión en España revela que los reyes de Francia cuidaron particularmente del mantenimiento de esta aureola.

Si la mano del rey tenía especialísimo poder, la voz del monarca no lo tuvo menor. El *sermo regis* de la Edad Media se liga a la *digna*

vox que recoge el Digesto. Se comprende, además, que sea así porque el rey está especialmente calificado por el ejercicio de la justicia y de la ley: *Principalis autem et precipuus actus regie potestatis*—escribe Alvaro Pelayo en su *Speculum*—*est iudicare*... Las Cortes de Madrigal responden todavía en 1476 con estas palabras: «Y esta tal obligación quiere Dios que le sea pagada en la administración de la justicia.» ¡Nada menos que el rey correspondiendo al favor divino por esa función juzgadora! Y por medio iba Jonás de Orleáns, que recoge del *Tratado de los Doce Abusos* la expresión de la justicia del rey sobre esta letanía de beneficios: paz de los pueblos, salvaguardia del país, seguridad de la plebe, sostén de las personas, curación de los enfermos, alegría de los hombres, dulzura del tiempo, serenidad del mar, fecundidad de las tierras, consuelo de los pobres, seguridad en la herencia de los huérfanos, y aun para el mismo rey, fundada esperanza en la bienaventuranza futura.

Están ligadas igualmente a la tarea del monarca las figuras del rey legislador—ideal que encontró representaciones tan vigorosas como las de Federico II y Alfonso X—, el rey defensor de la Iglesia y el rey atleta de Cristo. La contribución literaria aporta figuras poéticas como la del rey navegante—el *rex nauta* de Santo Tomás—, que arrastra una estirpe platoniana y ciceroniana, cobra vigor en el Salisberiense y brilla en la prosa española de Sánchez de Arévalo. Egidio Romano formula de manera semejante la imagen del *rex sagittator*.

JUAN BENEYTO: *Justicia y jurisdicción en la Edad Media española*, «Homenaje a Finke», Rev. Zurita, Zaragoza, 1936. *Respeto a la Ley y a la persona en la Edad Media española*, «Rev. Gen. Leg. y Jurisp», 1948. *Orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, 1949.—O. BOEHTLING: *Sermo regis*, «Berichte der Gesell. der Wissen», Leipzig, 53, 1901.—CARLYLE: *Political Liberty*, Oxford, 1941.—ESMEIN: *La maxime Princeps legibus solutus est dans l'ancien droit public français*, «Vinogrodoff Essays», 3, Oxford, 1913. A. GARCÍA SOLALINDE: *Allá van leyes do quieren reyes*, «Rev. de Filol. Esp.», 3, 1916.—LEON GAUTIER: *L'idée politique dans les chansons de geste*, «Rev. des Questions Historiques», 7, 1869.—E. HINOJOSA: *El derecho en el Poema del Cid* (en sus *Estudios de historia del Derecho español*, Madrid 1903).—R. VON KELLER: *Freiheitsgarantien fuer Person und Eigentum im Mittelalter*, Heidelberg, 1933.—NICOLINI: *La proprietà, il principe e l'espropriazione per publica utilità*, Milán, 1940.—RIVIERE: *Vicarius Dei* (en su *Le problème de l'Eglise et de l'Etat*, apénd., Lovaina, 1926).—HERMANN SCHNEIDER: *Herrscher und Reich in der deutschen Heldendichtung*, «Festschrift f. Haller», Stuttgart, 1940.—R. SCHOLZ: *Beitraege zur Geschichte der Hoheitsrecht des deutschen Kaening zur Zeit der erten Staufer*, «Leipziger Studien», 2, 4.—JOSEPH VOIGT: *Divide et impera, Die angebliche maxime des roemischen Imperialismus*, «Fetschrift f. Haller», Sttugart, 1940.

45. LA CALIFICACIÓN DEL REY COMO TIRANO

Cuando un pueblo y una época piensan sobre la libertad—escribe Schoenstedt—hay una cuestión que se plantea en primer término: cuándo y por qué se califica a un señor como tirano.

La literatura política nos ofrece al tirano sobre la ruptura de las virtudes que proclaman los *Espejos de príncipes*. Véanse en el *Speculum*, de Alvaro Pelayo, por citar uno, cuántas circunstancias niegan al príncipe ideal. Lo que sucede es que, al nacer, en efecto, este

concepto de tiranía unido al de libertad, el tiranicidio señala con su enjuiciamiento una figura que lo complementa.

Se estima tirano a quien se separa, en su calidad de rey, de las costumbres y de las reglas morales. Judit exaltada por la Biblia; Antenor, consagrado en Grecia con el bronce, son antecedentes de la postura ciceroniana, en la que ya se distinguen los elementos morales típicos: puede haber reyes inoportunos y tiranos clementes; son los hechos y no los nombres lo que se ha de considerar. En San Agustín y en San Isidoro entran a contribución los conceptos de *niquitas* y de *iniustitia*. Santo Tomás trae referencias teleológicas: lo que califica al gobernante es el servicio al bien común; porque el tirano no se ordena a él, su régimen es de justicia. Nicolás de Cusa plantea la tiranía sobre la formación ilegítima o anticonstitucional del gobierno; esto es, por falta de elección o llamamiento: *Invasores itaque dominii non vocati nec electi, tyranni dicuntur*. Pero sobre estos matices, en multívoca explicación literaria y política, se forja una figura gracias a la distinción entre uso y título. Bártolo nos la señala en su *De tlyannia: Ex parte exercitii, quantoque ex defectu tituli*, y Salutati en su *De tyranno*, distinguiendo el hábito y el acto: *Unus quidem habitu, sed alter est actu*. La tesis encuentra antecedentes tomistas, especialmente en los *Comentarios* al Libro de las Sentencias: *Defectu personæ, defectum modo adquirendi*.

En el ejemplo de Coluccio Salutati, su *Tractatus de tyranno* responde a una duda derivada de la lectura del poema dantesco: si César fué o no tirano, y si Dante juzgó acertadamente enviando a sus asesinos, con Judas, al último rincón del infierno. El tema, sin embargo, no solamente se liga a la polémica en torno a Dante, sino al ambiente republicano italiano, que se consideraba ofendido por la severa condena de Casio y de Bruto, aureolados por el heroísmo y el patriotismo en la interpretación tópica. Salutati ve en César no tanto al fundador del Imperio cuanto a un ciudadano de Roma que había ejercido por primera vez el gobierno como propia tarea personal; condición en la que coincidían con los señores de aquellas ciudades, repúblicas con caudillos. Pierde así valor el punto de partida y lo cobra el ejercicio mismo del poder; la dignidad y la majestad quedan suplantadas por los medios. Estos son lo más importante, revelándose de tal manera una transformación de los puntos de vista sobre los que se venía calificando la tiranía. Se testimonia allí la sólida influencia tomista y salisberiana, pero también la mejor atención hacia el mundo próximo, considerándose factores tan típicamente ligados a la Italia medieval y municipal como ese del *tranquillo stato del popolo*. Los asesinos de César—viene a concluirse en la posición de Salutati—no mataron a un tirano, sino a un padre de la patria y al más clemente y legítimo de los príncipes, y cometieron una culpa tanto más grave contra la república cuanto más grave y detestable puede ser suscitar en un tranquilo estado la furia e insania de la guerra civil.

Otros autores encuentran la tiranía en la ruptura de la fidelidad o en la falta de sometimiento al derecho. Para Bártolo, lo que le califica es el servicio a la utilidad propia; sin que se deje de tener en cuen-

ta el enlace con la moral, según la línea gregoriana—*Non pertinunt ad iuristam*—dice—, ni el tema de la sumisión al derecho: *Qui non iure principatur.*

Mas resulta que esa investigación importa a los juristas, porque su problema es auténticamente jurídico, y así habrá de mantenerse si no se quiere dejar para la otra vida el juicio de quien incumple la misión de gobierno que Dios le ha dado. Por eso, desde Aristóteles acá, se estudian las cautelas. Bien que en enlace con la moral, tal como, por ejemplo, las sintetiza Egidio Romano. La destrucción de las gentes mejores, la prohibición de las asociaciones y de los gremios, la presencia de espías, y, en fin, la opresión derivada de una ordenación de la república dirigida al bien propio del rey, señalan concretamente al tirano. Nuestro Eximenis parte de un caso conocido: el del prefecto de Roma candidato al trono de Lombardía, cuya descripción divulgan las revelaciones que hizo el obispo Cesáreo de Viterbo. Aquí es especialmente el provecho propio lo que le califica. Para Eximinis, tal actitud desliga a los súbditos de la fidelidad.

Y con esto se planteó la consecuencia candente: el tiranicidio. Si el tirano es inmoral, ¿puede admitirse su muerte violenta?

Tanto Egidio Romano como Alvaro Pelayo, y Eximenis y cien más, nos dan por lo pronto el consuelo de que tales regímenes no duran: *Tyrannis durare non potest.* Eximenis señala también la hipótesis de deponer al tirano, bien que aconseje que se obre con prudencia, y produciendo el menor daño posible. Es corriente en la doctrina que se acuda a la tesis de la readquisición del Poder por la comunidad, que si de hecho lo ha cedido al monarca, no lo pierde por la cesión y puede recobrarlo al deponer al tirano. Acoge Eximenis una cierta doctrina del patriarca de Alejandría, Gervasio, en carta a los pisanos, y aprovecha la ocasión para subrayar la superioridad del poder del pueblo. En representación de éste, la deposición es posible por obra de una junta de notables; porque, según la respuesta de las personalidades de Siria a su rey (que evoca un episodio de la historia aragonesa): «El poder del reino en su conjunto es superior al vuestro.»

La doctrina del tiranicidio, producto de elaboración intelectual, se liga en su parte fundamental a la persecución del saber y de la ciencia por parte del gobernante. En la teorización medieval, el tirano se coloca frente al *studium.* No es ya que ese rey que pierde sentido abandone la cultura, sino que impida la obra docente, el *studium litterarum,* con el fin de hundir al pueblo en las tinieblas de la ignorancia: *Tenebris ignorantiæ involuti,* como escribe Egidio. Por eso los intelectuales que, según una línea jamás cortada, se preocupan de la Política, exaltan de tal modo la cultura que acaban por hacerla fin de la sociedad.

Cuando Pierre Dubois detenta el Rectorado de la Soborna, el *studium* deja de ser áncora de la libertad y se convierte en medio de dominación. La Universidad de París asocia a su empresa la designación de *fille du Roy,* y Nogaret, Durand, Flotte, Florián y Plasians son más amigos del rey que de Platón, previéndose la *Justification du Duc de*

Bourgogne y el Concilio de París de 1413-1414. Este rey que sujeta a los intelectuales hace resurgir actitudes tiránicas, perdiéndose la preocupación por el monarca perfecto, aquel *rex intellectus sine concupiscentia.*

Y es que el rey concupiscente y no intelectivo no quiere—como subraya Egidio Romano—que haya sabios ni entendidos en las ciencias «porque non puedan entender sus males». Y el ciclo se cierra con el triunfo de la fortuna sobre la virtud.

J. BENEYTO: *Los orígenes de la Ciencia Política en España*, Madrid, 1949.—A. COVILLE: *Jean Petit, la cuestion du tyrannicide au commencement du XV^e siècle*, París, 1932. FRIEDRICH SCHOENSTEDT: *Der Tyrannenmord im Spaetmittelalter*, Berlín, 1938.

46. LOS FINES DE LA «CIVITAS»: CARÁCTER JURÍDICO DEL «REGNUM»

Gerson definía el *regnum* en forma más elevadamente moral que aquella sencilla y expresiva de Marsilio. Para Gerson, el *regnum* es la sociedad ordenada para mandar y para obedecer según la ley eterna *(societas ordinata in imperando et obediendo secundum legem aeternam)*. Su fin es la paz, pero no una simple *tranquillitas*, sino una paz que tenga a la justicia como hermana, ya que de otro modo no se comprende *(pax absque germano sorore sua, videlicet iustitia, esse non potest)*. Y con la paz para la sociedad, la felicidad para los ciudadanos, que no es sino una consecuencia de esa paz y del cuidado que ha de tener el rey en que todos estén bien abastecidos: *Felicitas est... pax et suficientia in vita.*

Así es posible el orden, mantenido por el monarca, que ya desde antes de afirmar su poder legislativo atendía a asegurar las organizaciones pública y privada por medio de sus reiteradas confirmaciones. Por eso uno de los elementos que mejor afirmaron la *civitas* en sus propios fines fué la máxima que hace perenne la institución de la Corona: «El rey no muere», o, como se dice en otros territorios: «El trono tiene siempre un rey.» Inglaterra ofreció un ejemplo interesante con la ascensión de Eduardo I. Ausente, por acompañar a los cruzados, cuando su padre fallece, los barones, huyendo de un interregno peligroso, proceden a designarle, cuatro días después. Dos años tarda en regresar, pero reina desde que fué elegido.

Firme el rey a la cabeza de la república, ya tuvo la *civitas terrena* tranquilidad asegurada. Creció así la figura de la *iusstio*, típico poder gubernativo, que afina y afirma el carácter jurídico del *regnum*. El rey juzgador es bien pronto el ordenador de la justicia. La designación de jueces como función primera está reconocida en nuestro Fuero de León, ligándose al momento de Roncalia, en forma semejante a la que proclamaría el pasaje de Baldo: *Omnis jurisdictio es omnis districtu apud principem est, et omnes iudices a principe administrationem accipere debent et iusiurandum præstare.* Es lo que ahí se califica como *potestas constituendorum magistratuum.*

A la actividad judicial se asocia la moderadora, que supone la aplicación de la *epiqueya: Virtus quedam*—escribe Marsilio—, *vocata epieikeia, qua dirigitur iudex*. Gracias a la participación de los juristas, se van fijando el ámbito y el desarrollo de esta norma. Los conciliaristas fijan el principio de que la dispensa de la ley no puede ser arbitraria, sino fundada en justa razón. Para Eneas Silvio Piccolomini, el rey es esencialmente *moderator*, gracias a este uso de la *epiqueya*. Y esa misma postura sostienen Nicolás de Cusa y Rodrigo Sánchez de Arévalo.

La afirmación del sistema jurídico en las zonas más finamente políticas, plantea—y resuelve—el viejo tema de la exención del príncipe de la ley en relación con aquel pasaje I.3.31 del Digesto, de tan clara influencia en el desarrollo del derecho público. Los Glosadores estimaron que la ley romana se limitaba a exceptuar al monarca de la sumisión a algunas disposiciones.

Las frases «Quien puede facer leyes puede contra ellas ir», o «Allá van leyes do quieren reyes», recogen, conjuntamente, la actitud confirmadora del poder legislativo y la función moderadora del príncipe. A esta relación se liga la distinción hecha clásica en Fortescue, de *regimen politicum* y *regimen legale* y difundida por Pedro Jacobo de Aurillac en su *Practica aurea libellorum*.

Hay, en efecto, una tendencia hacia la constitucionalización. La presencia de disposiciones sobre los derechos fundamentales sólo puede provenir, como nota Wohlhaupter, de un mundo que ofrecía en su estructura espiritual y exterior ciertos momentos favorables a tal desarrollo. El «poderío real absoluto» no es siempre un concepto jurídico, sino más bien una simple declaración de la independencia del rey en lo temporal. Estudiando la organización medieval de la Corona aragonesa, ha observado Kluepfel la presencia de personalidades de la oposición en los propios consejos. ¿Significa esto—se pregunta—el cierre del aparato burocrático, o es el fortalecimiento de la idea de Estado? Ayudan, sin duda, a este movimiento ciertos «hombres científicos» que aconsejan a los monarcas y forman en su séquito. Acaso por influjo de estos juristas van puntualizándose determinados compromisos; como aquel de no hacer guerra, paz, ni tratados sin reunir a obispos, nobles y «hombres buenos».

Puede así decirse por lo menos tendencialmente, que, en la Edad Media, como Kern afirma, quien reina no es el rey, sino el derecho. Existe, efectivo o formal, un sentimiento de lo jurídico que se subraya, no sólo por la abstracta sumisión del príncipe al orden, sino en su concretísima obligación de mantener el «derecho viejo»; esto es, la sumisión al mandato de los predecesores, la vigencia inicial de cuanto alguna vez ha sido fijado como «ley del reino».

Por deformación del rescripto romano, figura que se interpreta ampliamente, y en contacto con los *verba regis* carolingios, se admite el valor de ciertas disposiciones reales contrarias al derecho vigente. Se declara, en principio, que ni los jueces ni los particulares deben usar ni consentir que se usen aquellas cartas que ataquen los fueros o los privilegios dados por los reyes o por las Cortes o de cualquier manera aplicados en el territorio. Son aquellas las cartas desaforadas de nues-

tro siglo XIV, conseguidas, según declaración de Juan I ante las Cortes de Briviesca, por importunidad de los solicitantes.

Importancia análoga tiene el establecimiento de una jerarquía legislativa, pretendido desde que las Cortes actúan con una cierta organización. Se trata de que los ordenamientos dados en Cortes no puedan deshacerse por privilegios reales, sino tan sólo en virtud de decisión posterior de las mismas Cortes.

De esta manera, el rey se encuentra vinculado al Derecho, pues dada la insuficiencia del sentimiento de la organización política, el poder del rey salta, a menudo, sobre las normas que él mismo confirma. Es preciso ponerse en su mundo: En vez de señorear tenía que luchar, y esas circunstancias modelaban su acción, bien que su poder sea el punto de llegada de todo el orden jurídico: penetra profundamente en las relaciones privadas de los súbditos, libera de cargas, dispensa de obligaciones o impedimentos, rompe promesas... Está bulliendo allí todo el problema de la agonía con que se anuncia el nacimiento del Estado.

F. ERCOLE: *Da Bartolo al Althusio*, Florencia, 1932.—ADALBERT ERLER: *Die Ronkalischer Gesetze des Jahres 1158 und die Oberitalienische Staedtenfreiheit*, «Zeitschrift der Sav. Sui.», Germ., 61, 1941.—P. KERN: *Recht und Verfassung in Mittelalter*, «Hist. Zeit.», 720, 1919.—L. KLUEPFEL: *Verwaltungsgeschichte des Koenisgreichs Aragon*, Muenster, 1907.—TH. MAYER: *Die Ausbilgung der Grundlagen des modernen deutschen Staats*, «Hist. Zeitschrift», 159, 1939.

CAPITULO XVII

LA POSICION DEL SUBDITO

47. EL SISTEMA DE PACES Y EL SENTIDO DE LA IDEA DE LIBERTAD

La *tranquillitas*, o mejor dicho, la *pax*, es el fin de la *civitas terrena*. El monarca aparece como esquema de toda la construcción y cubriendo objetivos de conservación del orden. Se ligan así la *pax* y el *rex* como término e instrumento, respectivamente, de esta parte fundamental que es la tutela de la situación de súbdito.

La paz constituye, efectivamente, institución esencial en la elaboración de esa tutela, e institución común tanto en Inglaterra como en el Continente, tan viva en los privilegios suizos y castellanos como en los de Austria y de Bretaña.

El sistema cobra vigor con la figura de la paz del rey, que se convierte pronto en concepto e institución que basa el mundo jurídico del orden público.

Acaso la raíz de este instituto haya que buscarse en su análogo eclesiástico. Hay, desde un principio, en las épocas menos dotadas de estructuras jurídicas, una propia protección de personas y cosas apoyada en la Iglesia. Esta coloca bajo su guardia directa tanto los lugares (iglesias, cementerios) como las cosas que hayan sido adscritas al servicio divino por la bendición, y las personas de sus ministros (sacerdotes, frailes, servidores del culto). Nació así un régimen jurídico privilegiado, iniciado bajo el Imperio romano y vigorizado posteriormente, de manera especial en aquellos territorios donde apenas tenía fuerza el poder civil. Se monta, a su lado, la figura del *asilo*, y muy pronto se aplica esa estructura a determinadas categorías sociales que se consideran particularmente necesitadas de protección: trabajadores, mercaderes, viandantes, huérfanos, viudas... Hay, en realidad, dos elementos: lo que se liga a la calidad indefensa de las personas, y lo que conduce a la tutela del camino. Mientras aquél puede haber sido montado por simples consideraciones de caridad, la protección viaria nace probablemente de la reiteración de las cláusulas acordadas por los concilios y los sínodos para garantizar la vida y los bienes de los peregrinos. En España, en efecto, la protección de las peregrinaciones a Compostela se va formulando sobre conceptos y aún con palabras que se repiten en distintas diócesis, no sólo para los que acuden a venerar el cuerpo del Apóstol, sino en términos que acogen una general protección del camino.

Tampoco puede ser olvidado el elemento germánico del *mundium*

o protección general que el monarca concede, y que, en la Edad Media, aparece calificada por la garantía del coto regio de sesenta sueldos.

En los primeros ejemplos de una paz regia autónoma, advertimos que quedan bajo la *pax* del rey—*sub pace nostra constituimus*—los ciudadanos, los burgueses y los villanos, con todos sus bienes, muebles e inmuebles; los menores, los huérfanos, las viudas y los judíos. Es acaso la intervención que conduce a incluir específicamente a los judíos, lo que permite sospechar un tercer género de influjos en la construcción de esta figura: los antecedentes que aplican, tanto en el Bajo Imperio como en los reinos romanogermánicos (aquí con presencia del *mundium)*, la vieja idea del *fiscus iudaicus*. Trátase probablemente de una protección compensada económicamente. Quedan también, muy pronto, bajo la paz del rey los mercaderes. Algunos monarcas reconocen que las personas que ejercen comercio están puestas bajo su protección.

Modalidad especialmente difundida de esa paz es el *conductus* o paz propia de los viandantes. Nacida para tutela de peregrinos y de negociadores, viene a hacerse protección genérica del camino. La generalización de esta *pax* se debe, en la Península Ibérica, a Jaime I de Aragón, que la determina en la reunión de Villafranca, en 1218, colocando bajo su *mundium* los caminos todos y a cuantos los utilicen, yendo o viniendo, y con cuanto llevasen.

Y a su vez es especie determinada del *conductus*, la garantía expresa que protege a los súbditos que vayan a la Corte del rey, a la audiencia o al palacio. A fines del siglo XII, Pedro I formula esa tutela real para cuantos acudan a su curia, desde que salgan de casa hasta que regresen, con sus bienes y con sus posesiones. Tal *conductus* se construye, en mi opinión, como prolongación de la *pax* propia del palacio del rey, en forma análoga a como se amplía la *pax Dei* fuera de las iglesias, y especialmente para los que a ellas van por lo menos en el caso, tan expresivo, de los romeros. Las Partidas recogen el conducto regio, en el pasaje II, 16, 2, verdaderamente terminante: «Ca pues que la su venida es por veer al rey o por servirle o alcanzar derecho por él, o por recabdar algunas cosas de su pró que non pueden en otro logar facer, derecho es que sean honrados por honra del rey et guardados porque vivan en su seguranza.»

Influencia semejante a la que la *pax Dei* tiene sobre la formación de la *pax regis*, se ha de reconocer, según mi parecer, a la paz de la casa en la formulación de la paz del territorio poblado, la *pax civitatis*.

Hay, en efecto, una paz especial que da base a la *tranquilitas* doméstica, e impide, con firme tradición germánica, la entrada sin permiso del jefe de familia. Arrancan de ahí todas las tutelas civiles y procesales, el antiguo derecho de asilo, los problemas de la interpretación de la *inimicitia* y de la venganza familiar, etc. Algunos investigadores han ligado esta paz de la casa a la paz de las iglesias. Creo mejor deducirla de una protección derivada de la que corresponde a la misma persona. Ampliación, a su vez, de esta paz de la casa es, sin duda, la de la heredad o huerto contiguos, que tiene semejanzas sor-

prendentes con la elaboración de la paz de los cementerios, nacidos a la vera de las iglesias.

Y aún hay otra paz típica que también contribuye a forjar la paz de la ciudad: la del mercado, que seguramente surge como aplicación de la paz propia de los mercaderes y con origen real, según la califica el coto que señala la penalidad de las infracciones.

La repoblación en los territorios, la creación de ciudades en zonas de comercio, la fundación misma de municipios, van atribuyendo a las villas nuevas—nacidas en un momento en el que estaban plenamente calificadas las figuras propias de estas paces de mercados, de casas, de iglesias, de mercaderes, de judíos...—un estatuto jurídico en cuyos supuestos bulle esa misma idea. Quien llega a la ciudad para poblarla se encuentra tan seguro que no ha de responder por causa alguna, ni deuda, ni fiadura, ni enemistad. Rietschel ha estimado que la paz de la ciudad está particularmente determinada por el mercado; elemento que acaso tenga, como indicamos, gran influencia. También para España ha aceptado la tesis G. de Valdeavellano. Sin negar esa repercusión, estimo necesario aludir a una posible aplicación consciente de la institución genérica en vista de que el orden público iba a ser tutelado por paces específicas: la de la casa, la del mercado, la de la iglesia...

El vínculo con la monarquía puede encontrarse, al menos en ciertos territorios, en la institución de los paciarios—análogos a los *missi* carolingios—, que está testimoniada en Inglaterra y en los territorios del nordeste español. En Lérida, en Tárrega, en Tortosa y otras poblaciones, los paciarios vinculan la representación real en la tutela del orden y la del municipio, en el cual figuran como autoridades propias, a consecuencia, siempre, de la aplicación de su jurisdicción para el sometimiento a las disposiciones de la *pax regis* y más concretamente de las asambleas de paz y de tregua. Estas consiguen también general desarrollo.

Con estos antecedentes, bien se concibe cuán típico resulta el sentido de la idea medieval de libertad. Si para la Patrística la libertad estaba en la caridad, para los pensadores de la Edad Media, la única libertad es la derivada de la sabiduría. Jacques de Cessoles escribe en torno al 1300: *Omnis sapiens liber est et omnis stultus servus.* Casi por las mismas fechas, Jaime I de Aragón, en el Código dado para Valencia, declaraba: «El principio de la sabiduría es el temor de Dios, a quien todos debemos amar, porque los que hagan bien recibirán galardón y los que no, tendrán castigo.»

Libertad del hombre, bajo el temor de Dios; es decir, como elemento previo de la construcción política, la fe, y más que la fe, las obras. La literatura política medieval asigna un valor decisivo a la Redención operada por Cristo. Voltellini ha señalado el papel que corresponde a este elemento en la teorización expresada en los libros jurídicos alemanes y en el difundido *Espejo de Sajonia.* En esos mismos ambientes la libertad se va haciendo función activa, en contacto con la posición política. Y por ahí surge una nueva versión: es libre el hombre que no depende de señor.

Un privilegio suizo de 1240 considera libres a los hombres que de-

penden directamente del monarca: *Homines liberi qui solum ad nos et imperium respectum debebatis habere.* Idea que toma especial impulso con el movimiento municipal. Hinojosa ha resaltado tal relación. No es sólo que la ciudad vaya suprimiendo las cargas serviles; es que hay desde entonces gentes cuya libertad no arranca de su ingenuidad o de su nacimiento, sino de haberla ganado personalmente en la roturación de terrenos que se apropiaban por el trabajo, o por recibir con el aire del municipio la nueva libertad protegida por los muros ciudadanos.

Mas acaso lo que caracteriza específicamente la idea medieval de la libertad es el hecho de que existan concretamente libertades en relación con la circunstancia de cada súbdito y de su puesto dentro de aquellas *partes seu officia* de que generalmente todos—desde Marsilio a Sánchez de Arévalo—veían formada la *universitas civium.* Por eso ha podido decir Tellenbach, muy exactamente, que el concepto de libertad, en la visión medieval del mundo, exige los de iglesia y de jerarquía. Hay libertad dentro de un cuadro de jerarquías sociales y en un orden temporal casi absorbido por el sobrenatural.

Esto es, sin duda, libertad. Carlyle considera vulgar opinión la de que la concepción de la libertad política fué importante en Atenas y en la Roma republicana (lo que sin duda es exacto, como hemos ido advirtiendo), y que desapareció bajo el Imperio romano y en la Edad Media, recobrándose solamente en los dos últimos siglos. Lo que sucede es que la Edad Media se encontró con una circunstancia totalmente diversa de la actual y aun con una concepción filosófica y teológica que contrasta con la de los tiempos más próximos. Como subraya Fehr, el contenido de la libertad medieval puede ser completamente distinto en cada caso. La Edad Media no generaliza la idea; dice ser libre de algo, de alguien, de una carga, de una obligación. No da un concepto total, sino relativo, dirigido a zonas o direcciones determinadas. Por eso hay que preguntarse qué clase de libertad se produce en cada ejemplo o bien de qué se es libre. La Edad Media no pudo construir sistemáticamente el concepto de libertad; por lo menos con tanta determinación como elaboró la idea de nobleza. Ahí estriba la raíz de tantas confusiones: libertad significa una posición cuyo contenido puede ser explicado en distintos aspectos. Téngase, además, en cuenta que esta idea pasó por crisis muy graves, debido a las intromisiones de los señores. En las zonas inmunitarias la distinción se olvida, unificándose los miembros de la población en grupos más amplios. Las categorías están prejuzgadas por el servicio o por la exención del servicio. Llega a perderse el sentido estamentario de la libertad y ésta significa simple liberación de alguna cosa.

La más alta categoría de los *liberi*, que conserva su propia tutela por el apoyo económico de su circunstancia, está constituída por la nobleza. Hay otras gentes exentas de servicios que caben en aquella categoría: son, en general, los que solamente dependen del rey. Por eso el rey protege a los pobres que no dependen de señor, a la curiosa categoría de los libres pobres, también éstos tienen su libertad *(mea libertas)*, como aquellos que la asimilan al *honor*, la *dignitas*, el *status* o el *ius*. La libertad es, en resumen, el derecho de cada uno.

Cuando cada uno tiene su derecho aun bajo el sistema más rígido, existe libertad; ejemplo de esa transformación es el movimiento de las ciudades, dentro de cuyos muros se agrupan cuantos se liberan de las cargas señoriales o de las responsabilidades penales y civiles. La ciudad constituye, fundacionalmente, una comunidad de hombres libres: para todos ellos hay libertad de servicios y de sernas, simple sometimiento a las disposiciones del monarca... Y aun aquella libertad típicamente política de elegir sus autoridades, nombrar sus jueces, enviar sus representantes a la Corte y a los Parlamentos. En fin, con el ejemplo de las hermandades de municipios, plena influencia y acción políticas.

J. BENEYTO: *Respeto a la ley y a la persona en el Derecho medieval español*, «Rev. Gen. Leg. y Jur.», 1948. *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, 1949.—H. BRUNNER: *Luft mach frei*, Weimar, 1931.—H. M. CAM: *Liberties and Comunities in mediaeval England*, 1944.—A. J. CARLYLE: *Political Liberty*, Oxford, 1941.—H. FEHR: *Zur Lehre vom mittelalterlichen Freiheitsbegriff*. «Mittel, der Ins. f. foestoerreinchische Geschichtsforsch», 47, 1933.—L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO: *La protección jurídica del domicilio en los derechos municipales portugueses de la Edad Media*, «Congreso do mondo portugues, Historia medieval», II, Lisboa, 1940.—R. v. KELLER: *Freiheitsgarantien fuer Person und Eigentum im Mittelalter*, Heidelberg, 1933.—KERN: *Recht und Verfassung im Mittelalter*, «Hist. Zeitschrift», 120, 1919.—H. MITTEIS: *Der Staat des hohen Mittelalters*, Weimar, 1940.—A NEEFF: *Der Hausfrieden im ortlicher Beziehung einst uns jetzt*, Tubinga, 1900.—E. F. OTTO: *Adel und Freiheit in deutschen Staat des fruhen Mittelalters*, 1937.—PRUTZ: *Die Friedenidee im Mittelalter*, 1915.—S. RIETSCHEL: *Markt un Stadt in ihrer rechtlichen Verhaeltniss*, Leipzig, 1897.—P. E. SCHRAMM: *Der Koenig von Frankreich*, Weimar, 1937.—GERD TELLENBACH: *Libertas, Kirche und Weltordung*, Stuttgart, 1936.—H. v. VOLTELLINI: *Der Gedanke der allgemeine Freiheit in der deutschen Rechtsbuecher*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Germ., 57, 1937.—A WAAS: *Der alte deutsche Freiheit*, Munich, 1939.—E. WOHLHAUPTER: *Studien zur Geschichte des Gottes und Landfrieden in Spanien*, Heildelberg, 1932.

48. EL VÍNCULO DE FIDELIDAD Y EL CONCEPTO DE PUEBLO. SIGNIFICACIÓN DE LA «MAGNA CHARTA»

Reconoce Mitteis, en su estudio sobre el Estado de la Edad Media, la ausencia de una representación abstracta del mismo. Precisamente por faltar tal idea ha de acudirse a conceptos concretos y a vínculos de carácter personal. En primer término, al juramento y a la fidelidad. Ya desde el ejemplo típico de Carlomagno, el poder del rey está montado en todo el occidente de Europa sobre la figura de la *fidelitas*.

En la época merovíngica se enviaba a los *missi* para recoger el juramento de fidelidad de los súbditos, tal como recuerda la Fórmula de Marculfo: *Fidelitas, leudesamium*. Sobre este elemento se construye, bien luego, el último preciso para que el rey apoye su derecho a la obediencia de los súbditos, y *leudesamio* es término que viene a hacerse sinónimo de homenaje; es decir, fidelidad concreta del hombre.

La línea personal califica la estructura política carolingia, puesto que la difusión de la vieja idea de la *res publica* queda limitada a los círculos intelectuales. Tras la conjuración de 986, ordena Carlomagno que todos los hombres libres mayores de doce años le presten juramento de fidelidad. El capitular correspondiente alude a una *antigua*

consuetudine, que considera necesario repristinar frente al *magnum conturbium* que ha movido la sedición. Tal juramento se ofrece formalmente unificado con el señorial y se presta *manibus dedens: manibus regi se tradidit*. No impide tal coincidencia la distinción, definida por Ferdinand Lot, de la fidelidad del vasallo y la *allegéance* del súbdito. Este, no sólo queda más obligado que aquél, sino también obligado a más cosas. La confusión ha sido originada por el hecho de que precisamente los *proximi palatii* desusasen la prestación del juramento de súbditos y se dispusiesen a ligar con vínculos de encomendaciones de carácter feudal.

El juramento de los súbditos tiene una contrapartida: el juramento del monarca. Nace ligado a exigencias de la Iglesia, que pide especial y determinada protección de privilegios y derechos. Como este juramento de defensa de la Iglesia se hace en forma contractual, fácilmente se traslada a la doctrina un reconocimiento de la derivación contractual del poder. Se acaba hablando del contrato entre los reyes y los súbditos. El rey —se dice— promete mantener los derechos de cada uno —las *libertates*—, favorecer a los hombres piadosos, destruir la impiedad, gobernar según la justicia... Los súbditos le juran fidelidad. Por eso, como la fidelidad aparece ligada a obligaciones reales, el abandono por el rey de éstas desliga a los súbditos de sus deberes.

La gran importancia de las ciudades añade a este viejo vínculo, en una etapa posterior, el sentido popular de la comunidad urbana. Ellas mismas han de plantear el tema del lazo con el ciudadano, pues si en su fundación la ciudad surge de la congregación de los pobladores, una vez constituída se establecen enlaces de otro orden para con los que se llegan a avecindar.

Renace sobre los municipios la doctrina romana del vínculo de la colectividad con el órgano que la representa. Jacobo de Arena y Alberto de Gandino meditan en torno al concepto romano de los decuriones *qui populum* representant y sobre los nuevos elementos de aquellos *homines qui sunt de consilio populi*. Pedro de Bellapértica recogió otra idea fundamental: la de que el gobernante ocupa el lugar de la ciudad —*obtinere vicem*—. Por tener su sitio y cuidar de ella, su acción viene a implicar la del mismo pueblo.

Esa era, de otra parte, la interpretación que se daba al puesto del rey. Lo que éste hace lo hacía en el nombre del pueblo en el sentido y la voluntad de éste; se decía que el monarca «hablaba como boca del pueblo». Y es que el pueblo aparece dentro de las *partes seu officia*, y en comunidad o *universitas*, no como el conjunto o la multitud de los ciudadanos, sino sobre la línea clásica de la concordia y del estatuto jurídico. Y así ha de explicarse el vínculo de la *fidelitas*.

En el ejemplo de la *Magna Charta* inglesa, los nobles reunidos en Runnymead en 1215 no han hecho abstracción de sus propios intereses: son una parte del pueblo. Según la opinión tradicional, representada por Stubbs, se interpretaba la acción de los barones como defensores del derecho de todo el pueblo. Se comprende, pues, que se diera a la *Magna Charta* una importancia merecidamente excepcional. Sin compartir este parecer, ya que libertades análogas a las señaladas en

el famoso documento pueden testimoniarse en otros países, tampoco creemos que sea aceptable la posición de Petit-Dutaillis, para quien se trata esencialmente de un acto de reacción feudal contra los progresos de una administración real invasora y de una arbitraria ordenación legal. El propio Petit-Dutaillis reconoce que los barones no pudieron hacer otra cosa que presentar con sus quejas las de los caballeros y de los ciudadanos de Londres, que los sostenían, y sin los cuales hubieran sido entregados a la venganza de Juan Sin Tierra.

Mas precisamente porque es verdad que los barones no mostraron un espíritu inventivo, al recogerse en la *Charta* una serie de libertades anteriores se vino a proteger a todo el pueblo. Hay allí cláusulas favorables a la nobleza, evidentes ventajas para la burguesía (exacciones tributarias, prohibición de requisas de cereales, unidad de pesos y medidas, libertad de entrada para los mercaderes, confirmación de privilegios municipales), y disposiciones que benefician a la colectividad, como la intervención popular para el consentimiento de los impuestos, la garantía procesal del juicio, etc. Por donde la *Charta Magna*, impuesta por los barones al rey, fué, al propio tiempo, favorable para los habitantes simplemente libres. Prueba evidente—podemos concluir—de la consistencia que iba tomando la idea de pueblo como comunidad que matizaba y vinculaba con carácter unitario los intereses de las partes.

AUGUSTE DUMAS: *Le serment de fidelité et la conception du pouvoir du Ier au IX^e siècle*, «Nouv. Rev. Hist. du Droit Français», 1931.—PIO FEDELE: *Il problema dell'animuscommunitatis nella duttrina canonistica della consuetudine*, Milán, 1937—DIETRICH VON GLADDISS: *Fidelis regis*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Germ., 57, 1937.—W. S. MCKNECHNIE: *Magna Charta, Glasgow*, 1914.—LEON LECLERE: *La Grande Charte de 1215, est-elle une «illusion»?*, «Mél. Pirenne», Bruselas, 1926.—P. S. LEICHT: *Un principio politico medioevale*, «Rend. Accad. Lincei», 29, Roma, 1920.—F. LOT: *Le serment de fidelité à l'epoque franque*, «Rev. Belge de Philol. et d'Hist.», 12, 1933.—TH. MAYER: *Die Entstehung des «modernen» Staates im Mittelalter und die freien Bauern*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», 57, Germ., 1937.—F. MUEHLBACHER: *Der Treupflt in der Urkunden Karls des Grossen*, «Mitteil. des Inst. f. oesterreichs. Geschichtsforsch», Ergaenzungsb., 6, 1907.—C. E. ODEGAARD: *Carolingian Oaths of Fidelity*, «Speculum», 16, 1941. *The concept of Royal Power in Carolingian Oaths of Fidelity*, misma rev. 20, 1945.—A. PASSERIN D'ENTREVES: *La filosofia politica medievale*, Turín, 1938.—CH. PETIT-DUTAILLIS: *Studien and Notes supplementary to Stubb's Constitutional History*, Londres, 1907. STUBBS: *Constitutional History of England* trad. franc., París, 1927.—G. TELLENBACH: *Koenigtum und Stamme in der Werdezeit der deutschen Reiches*, 1939.

CAPITULO XVIII

LA REPRESENTACION DEL PUEBLO

49. EL CONSENTIMIENTO POPULAR

Por una evolución conceptual de ciertos pasajes del seudo-Plutarco y del *Policraticus*, en relación con Helinando de Froidemont—aprovechado por Alvaro Pelayo—, la comunidad hecha orden político queda basada en el *consensus populi*.

Vicente de Beauvais habla de *consensus populi vel electio*. El gran biblista Rábano Mauro concebía el pueblo como comunidad consensual: *Cœtos humanæ multitudinis iuris consensu et concordi communione sociatus*. Es una idea vieja, pero cobra en aquellos siglos especial importancia, porque el consentimiento formulado sobre los esquemas del derecho se liga, con el influjo canónico, el *animus comunitatis*. El Panormita escribe: *Populus consensit in illa consuetudi, credens forte hoc esse iuridicum et rationabilem;* cuando el pueblo consiente hay, pues, ahí, algo más que una aclamación o que una determinación de carácter tácito.

Por otro lado, y también por esa misma vía, consigue difusión en los ambientes eclesiásticos un pasaje de Santo Tomás que igualmente conduce a la consideración previa del consentimiento: no puede permanecer lo que repugna a la mayoría (*Conservari non potest quod votis multorum repugnat*). Y en fuentes análogas suena otro importante principio: Todos deben participar en las cuestiones que atañen a todos (*Quod omnibus tangit ab omnibus debet approbare*). Nuestro canciller Ayala justifica por esa razón el llamamiento a cortes de prelados caballeros y ciudadanos: «E pues a todos atanne todos sean llamados.»

Lo que más directamente atañe a todos es la guerra y la paz y de ahí el pronto nacimiento de aquella norma por la que el rey se obliga a no hacer paz, guerra, ni tratado, sin oír a sus consejeros. Lo que sigue a la guerra en interés es el tributo. Este no se consideraba aplicación de derechos soberanos, sino concesión del pueblo, como revela su misma nomenclatura: *Bede*, en alemán, de *bitte*, ruego; *pedido* en castellano; *petitum* en latín...

Fácilmente se comprende que el consentimiento del pueblo en materia sometida a decisión política, o al menos su participación en el consejo, no pudo tener directa eficacia hasta el momento en que se dispone de un instrumento de carácter representativo. No basta que se llame a las gentes al consejo del rey; es preciso que quienes acudan tengan las veces del pueblo mismo o de sus partes o brazos, y que se provoque la decisión considerando el peso de los pareceres y el de los

elementos representados. Quiere decirse que el consentimiento popular como base de la vida política es sencillamente una máxima de carácter moral cuando no se encuadre en un sistema de instrumentos representativos basados en la elección y en el predominio de los elementos más valiosos.

L. BALAS: *Une tentative de gouvernement réprésentatif au XIV^e siècle, Les Etats-Généraux de 1358*, París, 1928.—BALDWIN: *King's Council in the Middle Ages*, 1914.—E. BARKER: *The Dominican Orden and the Convocation*, Oxford, 1913.—FR. VON BEZOLD: *Die Lehre von der Volkssouveraenitaet waehrend des Mittelalter*, «Hist. Zeitschrift», 36, 1876.—H. M. CAM: *Liberties and Comunities in mediaeval England*, Londres, 1944. E. JENKS: *The origin of Political Representation*, «Contemp. Rev.», 2, 1898.—E. RUFFINI AVONDI: *Le origini del conclave papale*, «Atti Accad. Sc.», Turín, 62, 1927.

50. LA ELECCIÓN Y EL SISTEMA MAYORITARIO

La designación de los representantes en virtud de elección rompe la antigua idea que había fundamentado los órganos esenciales de la vida política sobre principios de carácter orgánico. Y la rompe, también esta vez, por poderosos influjos de la Iglesia. Barker ha subrayado, en efecto, la importancia del principio electoral en las Constituciones de la Orden Dominicana. Sus definidores eran elegidos en cada provincia y por provincias, constituyendo su asamblea el Capítulo general. Tal sistema—afirma Barker—pasa a otras Ordenes y aun al orden civil.

Desgraciadamente, son tardíos los datos sobre elección en materia puramente política, y la investigación se dificulta por ser, además, poco explícitos. Incluso el enlace de lo electivo y lo representativo es un fenómeno que sólo se advierte en la segunda mitad del siglo XIV y que aparece más bien como maniobra de alcance desproporcionado con los medios de que disponen sus dirigentes, siendo precisamente, en este aspecto, testimonio de la madurez conseguida.

La Francia de aquella época nos ofrece un ejemplo de esta tendencia cuando, tras el desastre de Poitiers, la nobleza, diezmada, rehusa otros sacrificios, y los ciudadanos quieren hacer valer su ayuda. Nace así el ensayo revolucionario de 1357, que prepara la Asamblea de 1358, compuesta de ciudadanos y de clérigos. Algo análogo sucedió en Inglaterra en el siglo XIII, y estuvo a punto de suceder entre nosotros después de la batalla de Aljubarrota: nos lo testimonian las Cortes de Valladolid en 1358, ante las cuales se presenta el rey vestido de luto y dispuesto a constituir un Consejo de carácter representativo.

Otra fuente que ofrece actuaciones interesantes en este movimiento es la de los ordenamientos municipales. El desarrollo del sistema electoral había impresionado al monarca, quien tiende a restringir los órganos colegiales extensos, reduciendo en pocas personas la titularidad del mando en las ciudades. Para tomar estas decisiones —siempre con carácter provisional—se habla de desórdenes producidos o que pueden producirse con ocasión de la elección; lo que

revela un estado de conciencia digno de nota. Entran entonces los sistemas de designación por comisario y por azar.

Téngase en cuenta también que dentro de la órbita nacional, en la representación de Cortes, típicamente acude a consecuencia de elección el estamento de las ciudades. Creo que la interpretación de esta elección como ligada a la idea del mandato (con lo cual no importaba la persona, sino la tesis), tal como ha sido teorizada por Jelline carece de suficiente base documental, habiéndose exagerado el sentido de la misma. De algunos textos se deduce, en mi opinión, que se rehusa dar el voto, no por falta de mandato, sino tomando este argumento como pretexto para no sumarse a actitudes determinadas. Acaso ayude a probar esta interpretación la frecuencia de prevenciones, hechas ya en el pregón o convocatoria, de que se acuda a la reunión con procuradores idóneos y autorizados. *Cum sufficiente posse,* dice un texto español de 1323.

Otro elemento importante para juzgar de la doctrina medieval sobre representación política es su concepto de elección y la transformación que provoca en el sistema deliberativo el predominio del régimen mayoritario.

Pocas relaciones tienen, realmente, un sentido más plurívoco que la de elección. La elección se presenta ya—y de ahí la confusión que se advierte—como un género de deliberación, precisamente porque acaso, según la observación de Ruffini, importaba más la designación de las personas que la actividad que éstas desarrollasen. En la doctrina conciliarista la elección se hacía raíz de la legalidad. Nicolás de Cusa plantea en su contacto la figura de la tiranía: falto de elección, *ex defectu titulo,* se convierte en tirano el monarca. Mas la elección tiene distintas consecuencias según al sistema que se acoja. El Concilio de Letrán, distinguiendo la inspiración unánime, el compromiso y el escrutinio, traía para éste la consecuencia de la sumisión de la minoría a la mayoría, tema tan largamente discutido.

En efecto: la obligación jurídica de someterse a una determinación mayoritaria fué combatida en las zonas de cultura germánica donde sólo se acoge con la Bula de Oro, que fundamenta en ella el derecho imperial. La presencia de minorías está recordada por la realidad de reyes y de pretendientes, de Papas y de Antipapas. Las fórmulas de exteriorización del voto se recogen en la figura típica del escrutinio por bolas, característico de las ciudades italianas, y en el viejo voto *per discessionen,* separándose los grupos y dando expresión, más que a la cantidad, a la tendencia, en enlace con el voto *ad sedendum et levandum,* según el cual los disconformes se ponían en pie.

Importa estudiar el paso del sistema unanimitario al de mayorías. Este revela úna fuerte conciencia de la personalidad que se encuentra herida por la simple aclamación. Gierke ha explicado esta tendencia como resultado de la sustitución del concepto de asociación por el de corporación, y ofrece como prueba la mayor persistencia conseguida en Inglaterra. La generalización de la tesis de Gierke exigiría un predominio, no siempre comprobado, de estas influencias,

que acaso no tienen fuera de Alemania la difusión que la podría apoyar. En Italia se destaca espontáneamente el sistema mayoritario. En Francia hay elementos doctrinales que repercuten en esta transformación por obra de Beaumanoir y bajo inspiración canónica. En España las razones son más bien de carácter realista. También aquí ha de valorarse la influencia municipal: el municipio rural arrastra, desde el viejo *conventus publicus vicinorum*, un principio que testimonian los gromáticos, según el cual no podían hacerse concesiones de *ager publicum* sin el consentimiento de la mayoría de los cousuarios.

Momento decisivo de la inserción del principio mayoritario es el que refleja la obra marsiliana. El famoso pasaje I, 12, del *Defensor pacis* define aquél sobre la figura de la parte *más valiosa* de los ciudadanos, *considerata quantitate*. Se mezclan ahí dos conceptos: el número o cantidad, y el valor.

Inocencio III había declarado que Otón IV quedaba proclamado emperador, aunque tuvo menos votos que Felipe, por haber tenido los votos «de aquellos a quienes principalmente corresponde la elección». De la Decretal *Venerabilem*, con la glosa del Hostiense, hasta Marsilio ha de señalarse una evolución doctrinal en la que ocupa punto parabólico Guillermo de Mandagout, cuyo *Tratatus de electionibus*, escrito a fines del siglo XIII, hermana la idea de la cantidad con la de la parte más sana: *Maior pars et sanior*. Este elemento transforma el concepto del escrutinio. No consiste éste en una simple operación aritmética. Al lado de la *collatio numeri ad numerum* han de atenderse la *collatio zeli ad zelum* y la *collatio meriti ad meritum*. No basta examinar qué grupo consigue mayor número de adhesiones, sino cuál es el que tiene mejor celo: *Quæ pars zelum habuit meliorem* (y del celo nos dice Mandagout que estriba *in intentione animi*), y cuál es el candidato de mérito mayor. De modo que podría suceder que, contra el simple número, deba triunfar el voto más sano de la minoría.

De otra parte, la *valentior pars* de Marsilio, ligada a la *maior et sanior pars* del lateranense, corresponde al concepto de los *prævalentes* de Dante, y de aquellos que Nicolás de Cusa llama *sapientores et prætantiores*. En fin de cuentas, se plantea el tema de los próceres, de las gentes más importantes. En España, las Cortes de Cataluña, teorizadas por Jaime Callís, aplican el principio *vota non sunt numeranda, sed ponderanda*. La Constitución de Pedro el Grande. *Volem, statuim*, exige la aprobación de la mayor y más sana parte de todos los brazos representados en Cortes. En ciertas zonas pirenaicas y en el ámbito municipal, háblase como próceres de los *melioribus probis hominibus et provectioribus totius villæ*, ligándose a la exigencia de selección entre los mejores la vieja tradición de la mejoría de los provectos.

GIERKE: *Ueber die Geschichte des Majoritaetsprinzip*, «Vinogradoff Essays», 3, Oxford, 1913.—O. HINTZE: *Weltgeschichtliche Bedingungen der Repraesentationverfassungs*, «Hist. Zeitschrift», 143, 1930 (en su *Staat und Verfassung*, 1941).—KONOPCZYNSKI: *Le liberum veto*, París, 1930.—O. PRAUSNITZ: *Representation and the Majority principles*,

«Politica», 1, 1934-35.—LUDWIG RIESS: *Geschichte des Wahlrechts zum englischen Parliament*, 1885. *Der Ursprung des englischen Unterhauses*, «Hist. Zeitschrift», 1888.—ED. RUFFINI AVONDO: *Il principio maggioritario nelle elezioni dei re e imperatori germanici*, «Atti Accad. Scienze», Turín, 1924-25. *I sistemi di deliberazione collettiva nel medioevo italiano*, Turín, 1927.—U. STUTZ: *Zur Geschichte des deutschen Koenigswahlrecht im Mittelalter*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Germ., 64, 1924. *Neue Forschungen zur Geschichte des deutschen Koenigswahlrecht*, «Zeitschrift», cit., 67, 1927.

51. ESTAMENTOS Y PARLAMENTOS

Una detenida consideración de los elementos sobre los cuales funciona en la Edad Media y en el ámbito nacional la idea de representación, plantea su importancia y su originalidad. Esta ha sido señalada por Otto Hintze, advirtiendo que se encuentra aparte de los antecedentes romanos y que realmente no tiene precedentes en el aspecto estamentario. Los estudios de Konrad Luebeck han señalado una cierta relación con lo cristiano oriental, acaso con las asambleas federativas griegas que pudieron influir en la organización cultural pagana y cristiana. Es interesante subrayar que la primera utilización del término representación nos la da, en lo que se refiere a los concilios de la Iglesia, el pasaje de Tertuliano *De ieiunis*, 13. Y a estos concilios, junto a la línea procesal romana tomada como tipo por los glosadores, se ligan la estructura y el esquema de las Asambleas parlamentarias en una serie de estudiosos que culmina con Jaime Callís.

Una vez más la Iglesia desempeña papel directivo en la evolución de las instituciones medievales. La representación de todo nombre cristiano se amplía al terreno civil, ya en el siglo VIII, con la participación de los *optimates* en las asambleas sinodales de la monarquía franca. Influjos análogos se testimonian en Inglaterra y en España. La idea se afinca en este ambiente hasta el extremo de conducir a la consecuencia correlativa: los miembros de los concilios eclesiásticos participan también en las asambleas civiles.

Y no sólo en materia de formas; en el mundo ideológico es poderosa esa influencia. Mientras en Roma sólo cupo la figura de la representación indirecta—el *agere per alium*—, y entre los germanos nadie podía delegar su propio derecho, la Iglesia nos ofrece representada en corporaciones, en diócesis, en cabildos, etc., que a su vez tienen propia representación: el prepósito representa al cabildo, etcétera. Solamente sobre esas bases y con el válido apoyo de una bien madura construcción, se concibe el planteo de los temas que ocupan a Basilea y a Constanza: ¿Quién representa a la Iglesia: el Papa o el Concilio?

La representación se configura como participación. Y otra vez lo eclesiástico se vierte en lo político. Así, dentro de la tesis marsiliana, el pueblo o *universitas civium* puede ser sustituído por su parte más valiosa: esa *valentior pars quae totam universitatem repræsentat*, en la que se consuma la identificación teórica más realista: *Valentiors pars... universitas civium... pro eodem accipienda sunt.*

Por este camino surgen las asambleas representativas fenómeno general, tipificado por la institución de la Cámara inglesa. Aunque Inglaterra haya constituído su Parlamento en circunstancias de notoria repercusión, el origen es generalmente autónomo. Los Parlamentos nacen a consecuencia de una mayor participación del pueblo en las decisiones políticas, por concesión del rey o por imposición que aprovecha momentos difíciles. De un lado está el elemento feudal: el deber de consejo; y de otro, el popular: el derecho de elevar quejas. Los estudios de Maitland y los de Pasquet subrayan la importancia de este último. Y, en efecto, la relación entre las quejas y peticiones y los pedidos o propuestas están muy a menudo señalados incluso en forma institucional.

Las causas determinantes del nacimiento de las instituciones políticas representativas en la Europa occidental de acuerdo con la investigación de Marongiú, son las siguientes:

a) La gran asamblea consultiva del Estado, adquiriendo una conciencia propia y una mayor voluntad de actuar supera por su iniciativa los límites señalados a su actividad y, apoyándose en las fuerzas políticas del país, induce al soberano a reconocer la nueva realidad. *b)* El rey por razones de oportunidad o porque necesita algo que no puede tomar por sí, pidiendo a la asamblea más de lo que debe, concede a ésta una competencia mayor y transforma en deliberativa la actividad consultiva. *c)* Las fuerzas políticas prevalentes en el país, por su organización y por las armas, imponen una asamblea representativa que el rey acoge. La concesión ocasional adquiere valor definitivo por obra de la costumbre. *d)* La institución parlamentaria puede igualmente resultar de la recepción o imitación de ordenaciones jurídicas de otros países. Lo que se lleva a cabo por conquistas, cambios dinásticos o gubernativos o simple influencia, penetración ideológica al través de fronteras insuficientes para detener estos movimientos.

Tampoco debe olvidarse la manera como los hombres de la Edad Media veían los Parlamentos. Frente a la visión prejudicial dominante en el siglo XIX (y en Inglaterra en el caso de Stubbs), hay que acudir al dato coetáneo. En este aspecto, la Edad Media ve la institución bajo prismas romano canónicos, y—en la síntesis de Callís—los esquemas que la explican son de un lado el proceso y de otro el concilio. Para el romanista el aspecto judicial era dominante; para el canonista, lo que privaba era la idea de la asamblea. Callís ataca la interpretación romanista: las Cortes, dice, no se ocupan sólo de lo judicial, sino de cuanto pueda ser útil a la república. Tienen así singular interés las teorizaciones parlamentarias, vivas en los juristas de la Corona de Aragón, y especialmente en los levantinos Marquilles, Callís y Belluga. Lo que se explica por una *praxis* correlativa ya que, como Marongiu, he señalado, éstos encuentran en las constituciones reales y en los capítulos de cortes materia pronta y dispuesta para sus comentarios y teorías, sin necesidad de lanzarse a azarosos saltos en el vacío.

Los prejuicios de escuela han dado origen a construcciones interpretativas basadas en el prestigio de las propias instituciones: así

los progresistas moderados del siglo XIX, que impulsan la edición de los documentos parlamentarios antiguos, ven al Parlamento medieval con espíritu anacrónico, mientras los partidarios de la Constitución corporativa, los liberales nacionales de ese mismo siglo, exaltan el medievalismo en el aspecto estamentario. La distinción de lo estamentario y lo parlamentario, que ha calificado respectivamente estas dos tendencias, no se ofrece con toda claridad.

La estructura de los estamentos arranca de la participación política de aquellos grupos que, sobre el esquema tricotómico occidental (oradores, defensores y labradores), e inspirándose en la divina trinidad y en el orden triárquico de los ángeles, modifica la versión eclesiástica bipartita de clérigos y legos, tal como aparece en Godofredo de Viterbo: presbíteros (es decir, los clérigos) y defensores y labradores (esto es, bifurcación de la categoría laical). Si a ello se añade la determinación fundamental, jurídicopolítica más que económica, se advierte la trascendencia que en relación con las ideas y con las formas ha de tener esta estructura.

A una clasificación social calificada en torno a la jerarquía de las grandes propiedades territoriales (consecuencia del feudo), sucede una clasificación, base de este orden estamentario, fundada en las condiciones y en la función de las personas. No hay tanto una campaña de destrucción de la constitución apoyada en un régimen de estirpes, que se ha achacado a la Iglesia y a la Monarquía, como un fuerte movimiento, orientado por distintos influjos y por presiones doctrinales, tendentes a la Constitución estamentaria. Este movimiento interesaba a la Iglesia porque añadía un poder mayor de eficacia al derivado de su vínculo y dirección éticos. Se quitaba valor a las interpretaciones, acaso peligrosas, de la unción, que para algunos suponía directa alianza del rey con la divinidad. Los grandes feudatarios van perdiendo importancia con el predominio de los legistas y de los teólogos, y entran en esta nueva órbita, en la que aparecen como «fuerzas y entrañas del reino»—*vires ac viscera regni*, según la frase de Wipon, capellán de Conrado II—. Por la aplicación de tales principios y a consecuencia de actividades diversas, se va a una participación general en los órganos directivos de la política. Y viene la ordenación del reino en partes o brazos: clero, nobleza y ciudadanos, en la forma típica del *Modus tenendi Parliamentum*.

Las ciudades llevan pronto la voz cantante. Ya con las Hermandades consiguen promesas y privilegios, y aumentan la cohesión de la población y la propia conciencia común. Ciudades y nobles y clero, de evidente presencia política anterior, consiguen con el Parlamento estamentario un reconocimiento solemne.

La formalización del papel autónomo de las asambleas estamentarias fué consecuencia de una serie de acciones y de reacciones. Un extremo de esa parábola reside en la afirmación de la doctrina de la ley como pacto. Si no es eficaz para adquirir poder legislativo, por lo menos se asegura que no se legislará sin su intervención. Otro extremo de la parábola está constituído por la fórmula inglesa *cum plena potestate*. Y en el juego de quien tiene el pleno poder, hay que

considerar lo que se quiere deducir del abono de gastos a los procuradores. Inglaterra produce incluso una literatura especial: *De expensis*. Y afirma el punto de vista de que deben ser abonadas por la nación las expensas racionales. En España se pagaban por las ciudades los gastos de ida, de estancia y de regreso, pero desde 1422 son carga del erario real. El resultado es evidente en el terreno teórico.

J. BENEYTO: *Orígenes de la Ciencia Política en España*, Madrid, 1949.—OTTO HINTZE: *Typologie der staendische Verfassungen des Abendlandes*, «Hist. Zeitschrift», 141, 1929 (en su *Staat und Verfassung*, 1941).—MAC ILWAIN: *High Court of Parliament*, 1912.—MAC KISACK: *Representation of English Boroughs*, Oxford, 1932.—A. LATORRE Y DEL CERRO: *Orígenes de la Diputación del General de Cataluña*, Barcelona, 1923.—L. LECLERE: *La Grande Charte de 1215 est-elle une illusion?*, «Mél. Pirenne», Bruselas, 1926.—P. S. LEICHT: *Posizione giuridica dei Parlamenti italiani*. «Recueil des Travaux de l'Université de Louvain», 2, 44.—LOUSSE: *La formation des états dans la société europeenne du Moyen-Age et l'apparition des assamblées d'états*. «Bull. of Intern. Comm. of Histor. Sciencies», 5, 1, 1933. *Parlamentarisme ou corporativisme? Les origines des asamblées d'etats*, «Nouv. Rev. Hist. Droit Français et Etranger», 14, 1935. *La société d'ancien regime*, Lovaina, 1943.—A. MARONGIU: *I Parlamenti di Sardegna nella storia e nel diritto comparato*, Roma, 1931. *L'Istituto parlamentare in Italia*, Roma, 1949.—PETIT DUTAILLIS: *Le roi d'Angleterre et ses parlements au Moyen-Age*. (Introd. a la ed. fr. de STUBBS: *Constitutional History*, vol. III.)—W. PISKORSKI: *Las Cortes de Castilla en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna*, Barcelona, 1930.—POLLARD: *The evolution of Parliament*, Londres, 1938.—T. F. TOUT: *The english Parliament and public opinion 1376-1388*, «Mél. Pirenne», Bruselas, 1926.

CAPITULO XIX

EL IDEAL DEL CABALLERO Y LA DOCTRINA DE LOS ESTADOS

52. LA CONCEPCIÓN JERÁRQUICA DE LA SOCIEDAD: LA IMITACIÓN ANGÉLICA

Dentro de la *civitas* medieval, la sociedad ha de organizarse en forma jerárquica, coordinando los órdenes o estamentos de que se constituye.

Los elementos que imponen tal estructura son tres tipos: en primer lugar, los sociales ligados al feudo, que sobre fórmulas como la alemana *Besser Ritter denn Knecht* escalonan al caballero sobre el simple súbdito; los económicos, ligados al valor de la producción y no sin enlace con la preocupación medieval y municipalista del abastecimiento, que afirman la importancia de los labradores; y en fin, la doctrina, de la que especialmente nos ocuparemos aquí, en sus dos esquemas, organicista y angélico, de procedencia salisberiense y seudodionisiana.

«La idea de la organización de la sociedad en estados—escribe Huizinga—penetra en la Edad Media todas las especulaciones teológicas y políticas hasta sus últimas fibras.» Los estados no son sólo tres, sino hasta doce—pasando por los siete señalados en su *Reule of Christen Religion* por Reginaldo Pecock—; toda agrupación, profesión u orden es tan esencial y respetable como los troncos y las dominaciones en la jerarquía angélica. Que, en efecto, la concepción se hace jerárquica, y se busca, en típica *admiratio*, la imitación del reino celestial.

En esa jerarquía, los legos están por bajo de los clérigos; los militares sobre los campesinos. A la cabeza, el rey, persona sagrada y, como dirá Gilberto de Tournai, «jerarca supremo»—*summus hierarcha*. El vínculo con lo religioso se afirma sobre esquemas de formas eclesiásticas: el emperador es canónigo de la Basílica de San Pedro, en Roma, y los reyes y príncipes suelen tener silla de coro en los cabildos principales. Hay así una superación de la clásica tricotomía, por la bipartición—y parcelación—de la versión dualista, como notaba Godofredo de Viterbo. Se ha buscado un modelo superior: lo angélico, tan conforme con el valor que la Edad Media da a las alegorías y analogías.

Esto conduce al planteamiento del problema de la organización social en torno al plan de las representaciones imitativas. Juan de Salisbery la dibujó sobre la imagen del cuerpo humano. Se trata ahora de ver la sociedad como parte y con vestidura de imágenes ligadas a

la teología. El ordenamiento angélico se hace objeto de una visión social. Se parte del concepto de jerarquía angélica, y sobre su interna estructura se señalan los principios generales de organización. Entran así nuevos elementos para calificar la relación de súbdito, para interponerse en el vínculo de la *fidelitas*, para mediatizar el papel de la voluntad en la formación del poder político... La ordenación angélica se ofrece como modelo de la ordenación política; la teorización del reino celestial es una contribución de valor decisivo en la tarea de proyectar el orden terreno. Así nos dirá Santa Hildegarda: «Dios divide a su pueblo sobre la tierra en estamentos diferentes, así como sus ángeles en el cielo están divididos en grupos distintos».

Teniendo antigua raíz, el dinámico impulso medieval de esta tesis se liga a la figura y a la obra de Guillermo de Alvernia, obispo de París en la primera mitad del siglo XIII, y de manera complementaria a la escuela de San Buenaventura. Nace por el enlace de las doctrinas estamentaria y jerárquica, en la interpretación del seudo Dionisio, matizada por influjos neoplatónicos en la Escuela de Chartres y místicos en la de San Víctor de Marsella—línea por donde destaca Gilberto de Tournai, autor de un famoso Espejo de Príncipes, su *Eruditio regum* para Luis *el Piadoso*.

La doctrina de la imitación humana de la jerarquía celestial había sido expuesta dándola por modelo del régimen propiamente eclesiástico. San Isidoro y Juan Scoto significan el antecedente que hace imaginar a la Iglesia dentro de este proyecto organizativo. Gerson refleja la postura cuando escribe: *Ecclesia fundata est in suis ordinibus ad exemplar cœlestis hierarchie*. San Alberto Magno con su determinación tricotómica de jerarquías angélicas: celeste, eclesiástica y supraceleste, y el propio Gregorio VII con la declaración de la ejemplaridad de la celeste milicia, apoyan un desarrollo espléndido.

Las especulaciones metafísicas sobre los grados jerárquicos del ser tienen su origen en la doctrina neoplatónica de la emanación. Esto es, sobre Plotino, Porfirio, Yámblico y Proclo. Su clarificación y divulgación se debe al seudo Dionisio. *De cœleste hierarchia*, que recoge estos elementos y lleva a cabo una síntesis de la concepción neoplatónica apoyada en esquemas bíblicos, que es aceptada por la Patrística y que concreta la filosofía medieval. Hay ahí influjo de la doctrina política que, desde aquella época, considera que son tres los *estados* en que se divide la sociedad. En el primer grupo, según el seudo Dionisio, están los serafines, los querubines y los tronos, calificados respectivamente por el amor, la ciencia y la justicia; en el segundo, las virtudes, regidoras de los astros y capaces de derogar el curso de la Naturaleza; en el tercero, los principados y los arcángeles, puestos para atender a las cosas humanas y cuidar de los reinos y del poder, de los individuos y de los mensajes.

Guillermo de Alvernia ofrece el cuadro más acabado del orden celestial, ligándolo ya de manera explícita a la *civitas terrena*. A los serafines corresponde el séquito real, los *amantissimi regis*; a los querubines, los consejeros; a los tronos, los jueces; a los domina-

ciones, los magnates; a los principados, los jefes políticos; a los potestades, los jefes militares; a los arcángeles, los embajadores... Se juega con la alegoría y con la analogía para acercar el hombre a Dios, para imitar el orden eclesiástico, y, en fin, con el propósito de construir una unidad social dirigida por el Pontificado. No se han parado mientes en este transfondo de las teorizaciones angélicas. Guillermo de Alvernia enlaza esta estructura con la idea de la *plenitudo potestatis*; considera el poder temporal como parte del que tienen la Iglesia y el Pontífice; en otro aspecto se caracteriza por la exaltación que hace de la servidumbre de la fe, que es esencia de la perfección cristiana.

Con Guillermo de Alvernia difunden esta teoría algunos escritores de la Escuela de San Buenaventura, y aun agustinos y miembros de otras Ordenes, entre los que brillan Egidio Romano, Jacobo de Viterbo y Juan de París. En España resuena la doctrina vagamente en un pasaje del Fuero de Llanes y con todo vigor en los hermosos discursos del abad Marcos de Villalba, hacia 1419.

Hay que preguntarse, finalmente, y desde un punto de vista de historia genética: ¿Cómo se llega a esta construcción? A mi modo de ver, hay de un lado influencia del régimen estamentario y de la jerarquía feudal; de otro—y por ahí la más poderosa presión filosófica—visión conjunta del universo. Los comentaristas del seudo Dionisio teorizan según el siguiente esquema: Los ángeles son modelos y protectores de los hombres; la vida angélica es el ideal de la vida humana; la jerarquía terrestre debe imitar a la celestial. Y resultando que, según el seudo Dionisio, los ángeles se reducen a unidad por medio de purificaciones, iluminaciones y perfecciones que los inferiores reciben de los superiores, así debe quedar ordenado este mundo: unos grados deben depender de otros. Es más: en su conjunto ha de irse a una sola jerarquía, pues la angélica prolonga la terrena y en ésta los reyes figuran como ministros de Dios.

Santo Tomás aplica la jerarquía sobre la relación de los grados angélicos, reduciéndolos a tres *secundum quod quælibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem.* Así en la ciudad hay un triple orden de hombres: supremo, con los optimates, ínfimo con la plebe, y medio con el pueblo honorable. Son los mismos tres órdenes de la jerarquía angélica como señalaba el seudo Dionisio; mas dejando en claro siempre la posición humana que se coloca bien por bajo de aquella celeste, repitiendo el pasaje de San Mateo: porque quien es el menor del reino de los cielos es mayor que los mayores de la tierra.

Danse notorias exageraciones que suscitaron las reservas de Santo Tomás para quien en esta cuestión de que la jerarquía humana (la eclesiástica es la única que el Santo atiende allí) debe imitar a la celeste, ha de considerarse tan sólo en cuanto sea posible, *quantum potest.* Lo que sucede es que tal postura venía como anillo al dedo al mundo político medieval. Ayudaba al desarrollo de la doctrina teocrática, conducía a la subordinación del poder político al eclesiástico y a la *plenitudo potestatis* del Pontífice, y se ajustaba al sistema es-

tamentario y a la jerarquía del feudo. Las tesis son, así, más que consecuencia de un desarrollo racional, justificación teórica de una situación concreta. Y a la vez, y también con razones para su difusón, aspiración a una mejora, proyecto progresista.

J. BENEYTO: *La concepción jerárquica de la sociedad en el pensamiento medieval español*, «Rev. Intern. de Sociología», 1947. *Los orígenes de la ciencia política en España*. Madrid, 1949.—A. COMBES: *Jean Gerson commentateur dyonissien*, París, 1940.—E. GILSON: *Le thomisme*, París, n. e., 1942.—V. GIORGIANNI: *Pensiero morale e politico di Bonaventura de Bagnorea, Génova*, 1948.—HUIZINGA: *El Otoño de la Edad Media*, Madrid, 1930. I KRAMP: *Des Wiheim von Auvergne Magisterium Divinale*, «Gregoriana», 1, 1920.—MONTALEMBERT: *Précis d'histoire monastique*, París, 1934.—OLIVIER MARTIN: *L'organisation corporative de la France de l'ancien régime*, París, 1938.—P. E. SCHRAMM: *Der Koenig von Frankreich*, Weimar, 1937.—WILHELM SCHWER: *Stand und Standeordung im Weltbild des Mittelalters*, Paderborn, 1934.—GERD TELLENBACH: *Libertas, Kirche und Weltordug*, 1936.—G. THERY: *Catalogue des mss. dionysiens des bibliothèques d'Autriche*, «Arch. Hist. Doctr. et Lit.», 10-11, 1935-1938. *Denys au Moyen-Age*, «Etudes Carmelitaines», 23, 1938.—B. VALLENTIN: *Der Engelstaat*, «Grundrise und Bausteine f. G. Schmoller», Berlín, 1908.—NOEL VALOIS: *Guillaume d'Auvernia, évêque de Paris*, París, 1880.

53. LOS CABALLEROS

Pudiera ser—declara Huizinga—que el ideal caballeresco haya ejercido sobre la historia puramente política de la Edad Media una influencia más poderosa de lo que generalmente nos figuramos. El propio hecho de la permanencia de la organización es digno de meditación. La caballería—añade—no habría sido el ideal de una larga época si no se hubiesen encontrado en la misma altos valores para la evolución de la sociedad, y no resultase, social, ética y estéticamente necesaria.

De modo análogo al de la penetración de las creencias religiosas en la ideología medieval está embebida aquélla por el ideal caballeresco. Incluso esas mismas creencias religiosas son puestas a su servicio. Es conocida la exaltación del hecho de armas de San Miguel y la indicación de que la milicia es representante del ejército angélico que rodea al trono de Dios.

La Caballería surge como una asociación de hombres libres a quienes mantenía unidos un régimen de iguales derechos y obligaciones. El príncipe y el último caballero, escribe Pivano, se equiparaban con su resolución de no sufrir preponderancia ni opresión, apoyados en el servicio de la espada propia.

En cuanto a su origen concreto, se ha aludido al sistema de sucesión favorable a la primogenitura. De esa manera, los demás hijos no tenían otra participación en los bienes paternos que un cierto usufructo, suficiente para permitirles equiparse para el servicio militar a caballo, sin sumisión a ningún vasallaje.

Con la multiplicación de estos casos se perfila una corporación que no queda ligada al espacio, es decir, que posee un poder que no deriva de feudos ni castillos. Al organizarse la sociedad en gremios, la Caballería se somete a tal sistema en forma que hace efectivo el primitivo lazo espiritual. Lo dejan ver así las fórmulas de la inves-

tidura. Por ellas, sus miembros se comprometen a servir los altos conceptos de la dignidad, del honor, de la protección a los débiles, etcétera.

Las consecuencias políticas de esta presencia del ideal caballeresco pueden puntualizarse en el orden exterior. Son, explícitamente, las que apoyan, junto con la paz universal y la concordia de los monarcas, las empresas de la conquista de Jerusalén y de la expulsión de los turcos.

La caballería influye en el orden interno, colaborando con las tendencias jerarquizadoras. El caballero está por encima del burgués y del villano. La fórmula alemana que lo recoge—*Besser Ritter denn Knecht*—aparece entre nosotros en la epístola de Alfonso de Cartagena al marqués de Santillana sobre el *De militia*. De Norte a Sur y de Este a Oeste, Europa vive una versión unánime de preocupaciones y de realizaciones vigorizadas por el brillo de la Caballería, que rodea a la Corte y a los reyes y se conecta con elementos de la conciencia religiosa y social, cultivando virtudes y heroísmos.

Los caballeros figuran como parte esencial de la jerarquía social. Son rama del árbol imperial luliano. Tienen tareas concretas, ligadas a virtudes. Están enderezados a la defensa del pueblo, dice Sánchez de Arévalo, y en tal servicio constituyen una Orden, «a modo de estrecha religión en la que se profesa». Si califica al caballero el caballo es porque éste le sirve para cumplir su función, llena de sacrificios y de servicios. El desuso del ingreso en la Caballería conforme a un *ordo* determinado no significa nada; el voto rige, añade Sánchez de Arévalo, como entre los frailes, hágase o no, porque está implícito en la profesión misma.

La Caballería dió impulso a la organización estamentaria y jerárquica. Las Partidas recogen la teorización lombarda e italiana sobre las categorías sociales ligadas al servicio: los infanzones de Castilla, se dice por Alfonso *el Sabio*, son como los catanes y valvasores de la Lombardía. Forman en la escala feudal, que los somete al rey, al emperador y al Pontífice. Precisamente por este último enlace surgen las Cruzadas y las Ordenes de Caballería. Estas entidades, nacidas como organizaciones de clase, reflejan formas superiores de vida. Hubo incluso la preocupación por servirse de ellas para conseguir una más completa unificación social. Felipe de Mezières sueña en una Orden nueva: la de la Pasión, que reúna a todas las clases sociales. Sería, así, la superación de la jerarquización medieval por una clarificación definitiva de la sociedad, según un sistema de valores determinado por la virtud. La nobleza, el clero, los burgueses y los villanos y los artesanos entrarían allí, en compenetración de estados y de personas.

En el orden exterior, antes aludido, las Ordenes de Caballería acogen la tarea de liberar a Jerusalén y de expulsar a los turcos. Mas bien pronto se admite que España ya cumple con su propia Cruzada. Algunos caballeros van camino de Jerusalén, pero permanecen en la Península cierto tiempo *in servitio Dei*. La construcción de esta idea se liga a la propaganda de la liberación de la ruta al

sepulcro del Apóstol Santiago, y por la tesis, que difunde Gelmírez, de que a Jerusalén se puede ir, más brevemente, por España. Por eso combaten a España Ordenes militares creadas para ir a Tierra Santa, como las del Temple y del Hospital, y por eso se fecundan Ordenes explícitamente ligadas a la reconquista española, como las de Alcántara, Calatrava y Santiago.

El ideal caballeresco decae, pero la organización sigue siglos después, con esa típica supervivencia de formas que a veces salva las ideas, aparentemente caducadas. La fórmula *tout chevalier a le droit de faire des chevaliers* se arrastra hasta el momento del Absolutismo en plena Edad Moderna, cuando los textos de las ordenanzas reales señalan la investidura como exclusiva competencia de los reyes.

A. ABRAM: *Chivalry*, «The Cambridge Med. Hist.», VI, Cambridge, 1929.—J. BENEVTO: *La concepción jerárquica de la sociedad*, «Rev. Intern. de Sociol.», 1947.—A. GAUTIER: *La chevalerie*, París, 1895.—P. GUILHIERMOZ: *Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen-Age*, París, 1902.—HUIZINGA: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1930.—SILVIO PIVANO: *Lineamenti storici e giuridici della cavalleria medievale*, «Mem. R. Acad. Science», Turín, 1905.

54. MILICIA Y CLERECÍA

El enlace del servicio deprecativo con el militar aparece con relieve especial en la Edad Media. Bien es verdad que también aquí existía una tradición muy digna de estudiarse: la del pasaje VI, 7, del *De re publica*, de Cicerón, donde se habla de la felicidad eterna como premio para quienes defiendan la patria romana. Tal idea, difundida como texto del llamado sueño de Escipión, fué acogida por la Iglesia. En la versión cristiana, el martirio era una confesión de fe, la misión una prueba; pronto se cree que quienes morían frente a los paganos gozaban de eterna gloria. El Papa León IV declara: «No se negará el reino de los cielos a los que mueren por la verdad de la fe y por la salvación de la Patria.»

En este aspecto, el tema se enlaza con el problema de la licitud de la guerra. Ante las posibilidades misionales de atracción de los infieles mediante la conversión, se imaginó también la lucha, al estilo de guerra santa. Pero frente al agustinismo político que podía apoyar ciertas deformaciones de la Patrística, la teología tomista afirmó los derechos naturales de los infieles, proclamados por el Papa Inocencio IV condenando la doctrina del cardenal Ostiense, ligada a su vez como es notorio, a las concepciones teocráticas de la *plenitudo potestatis* al estilo del difundidísimo Egidio Romano. En su consecuencia, no toda guerra contra infieles es justa. Para que se conviertan no hay necesidad de llegar al combate. Solamente cuando aquéllos ocupan o atacan tierras de cristianos se puede utilizar la fuerza militar. Mas, aparte de estos elementos, no existen conceptos originales.

El problema de la guerra se planteaba también dentro del orden interior. La declaración de guerra era competencia del rey. El poder militar, esencia de su poder político. Mas también querían poder gue-

rrear los caballeros, a los que, reconociéndoseles ciertas tareas, se daba base para construir determinadas pretensiones. Y, en efecto, existen las guerras privadas. Jaime Callís teoriza sobre este tema en su *Viridarium militiæ*, donde, entre otras cosas, se deja ver que la posición del rey estaba apoyada en su privilegio de exclusividad para el uso de la artillería y en la limitación de ciertos otros armamentos. Callís señala que en ninguna forma pueden poseer bombardas los caballeros poderosos, *quia ista et similia instrumenta sunt prohibita portare nisi de mandato regis.* Tampoco puede utilizarse el fuego *(ignem immittere)*, arma reservada para la expugnación de los castillos enemigos. También es derecho del rey la fijación de treguas; hay una tregua voluntaria de siete u ocho meses y otra sin término, ilimitada, que el monarca puede fijar por todo el tiempo en que necesite a sus vasallos.

El poder real sobre la milicia se afirma con el nacimiento de los ejércitos permanentes, término no sólo del sistema beneficial, sustituído por el de soldadas, sino también del de milicias ligadas a las Ordenes de Caballería. Es el resultado de la evolución que se consuma en la Edad Moderna. Las Cortes de Toro de 1426 se oponen a semejantes gentes, en las que ven daño y ausencia de provecho. Los Reyes Católicos y Cisneros preparan el paso, como en general en Europa con las reformas de los landscanetes.

La literatura política propone la cuestión del clérigo y del caballero en oposición que contrasta con la concepción tradicional. Va decayendo aquel mantenimiento del orden que para Lulio estriba en la benevolencia hacia todos los estamentos. El *Somnium viridarii*, versión deformada por Felipe de Mezières, de un diálogo latino de Juan de Legnano, conduce a la disputa del clérigo y del caballero, representada en los distintos países y relacionada con una *disputatio* de Ocam. No sólo los clérigos se separan de la estructura caballeresca, sino que ni siquiera se ligan al servicio de las armas. Graciano había escrito: *Sacerdotes propria manu arma arripere non debent.* Bien que si no acudían al ejército rezaban por el triunfo en el combate. Hay de ello expresivos textos en España: Alfonso VII exime al clero toledano del servicio militar para que con sus oraciones le encomienden a Dios, y Eximenis, escribiendo al infante don Martín, le cuenta que todos los días ora por él y por su éxito en la campaña. Esa separación de milicia y clerecía, aireada en los *carmina* bajomedievales y en los *magna murmura contra plebanos*, no pesa en la valoración de conjunto de aportación a la sociedad. La obra del clero ha sido muy fecunda. Montalembert pintó a la Inglaterra del siglo x como gobernada y regenerada por los monjes. La significación de Cluny bajo San Hugo es bien conocida.

San Benito establece en su Regla como ley fundamental el precepto de la busca de la divina mayor gloria: *Nihil operi Dei præponatur.* La obra de Dios ocupa el primer término, y se lleva a cabo como ideal tan vivo que en numerosas abadías entran multitudes deseosas de conseguir aquella realización. Como la caballería y la milicia, la clerecía constituye otra de las grandes y bellas formas de vida de la

Edad Media. El monje o el clérigo, junto al caballero, son versiones divina y humana, respectivamente, de una misma pasión, y están relacionadas con la tendencia de acercar a este mundo la concepción del orden angélico.

También, ciertamente, se constituye la clerecía imitando el régimen celestial. Según la interpretación gersoniana, la triple jerarquía angélica ligada a la Naturaleza, la gracia y la gloria, constituye tres series: los de la primera jerarquizan y no son jerarquizados; los de la media, jerarquizan y son jerarquizados, y los de la inferior, son jerarquizados pero no jerarquizan. A estas tres series corresponden en el mundo eclesiástico: el Papa y los cardenales a la primera; los patriarcas, arzobispos, obispos y sacerdotes a la segunda; y los fieles, con los simples religiosos, a la última. Todo esto se explica precisamente por el *De cœleste hierarchia secundum Dionysium*.

JUAN BENEYTO: *El Cardenal Albornoz, canciller de Castilla y caudillo de Italia*, Madrid, 1950.—COGNASSO: *La genesi delle Crociate*, Turín, 1934.—A. COMBES: *Jean Gerson commentateur dyonisien*, París, 1940. *Jean de Montreuil et le Chancellier Gerson*, París, 1942.—ERBEN: *Kriegsgeschichte des Mittelalters*, «Hist. Zeitschrift», Beiheft, 16, 1929. ERDMANN: *Die Entstehung des Kreuzugsgedanke*, Stuttgart, 1935.—FLICHE: *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne*, 1940.—H. LAMB: *Les croisades*, trad. fr., 1932. M. VILLEY: *La croisade*, París, 1942.

CAPITULO XX

EL ORDEN POLITICO ECLESIASTICO

55. LA QUERELLA DE LAS INVESTIDURAS

El problema general de la significación política del ordenamiento eclesiástico es necesario antecedente del conflicto. Por herencia de Roma, la Iglesia había asumido poderes muy extensos. Sus vínculos con la monarquía carolingia asentaron sobre una común opinión intervenciones de carácter decisivo en el mundo terrenal. El ambiente literario de la Caballería coloca al Pontífice a la cabeza de los caballeros. Las Ordenes militares y la Cruzada acentúan su actividad política exterior. Entre tanto, los aspectos puramente eclesiásticos encuentran una atmósfera idónea para afirmarse con independencia de la organización civil. Todo esto sucede en un primer período, durante el cual se levantan constantemente las pretensiones de la realeza, que quiere basar su poder en el elemento territorial. La lucha de las investiduras no es más que un episodio, aunque muy expresivo, de esa situación. En el fondo vibra el problema de la fundamentación territorial que conduce al choque de las dos fuerzas.

Coincidentemente con este movimiento de expulsión del Pontificado de las zonas terrenas en las que había ido interviniendo, se produjo otro de carácter interno, que impulsó la elaboración doctrinal de la Eclesiología, conduciendo al estudio de los problemas de la organización eclesiástica, que se discute también. La Eclesiología nace así ligada a las discusiones sobre la competencia conciliar. Parece como si ante una exaltación de los mandos civiles se hubiese querido contestar a las primitivas pretensiones llevando la lucha a la propia casa. Así, tratándose de dos episodios, las investiduras y los conciliarismos revelan dramáticamente el momento supremo de la política pontificial. Es, en resumen, el problema de los límites externos del poder del Pontífice.

La llamada lucha de las investiduras califica una época que es, sin duda, desde el punto de vista de la especulación política, período de tránsito; mas también, como es evidente, de madurez. Este episodio expresa, en efecto, las consecuencias de la sazón alcanzada por los órdenes políticos: tendía a una reordenación jerárquica y a una nueva organización de la Iglesia. No puede presentarse de manera simplista como una vía germánica en la resolución de una cuestión, pues condensa en su síntesis actitudes de valor universal.

Determinadas organizaciones civiles actúan de tal modo, que han de chocar con la Iglesia. La raíz se afincaba en el poder que se habían atribuído los emperadores tudescos sobre los feudos eclesiásticos va-

cantes por óbito de sus titulares; de otro lado necesitan disponer de los principales puestos que se ligaban a esa estructura para asociarlos a las personas que llevaban a cabo tareas administrativas. La situación particular de los príncipes y la limitación de la cultura a la alta clerecía colocaban a la Iglesia alemana en posición difícil con respecto al pontificado, que veía perder su dirección. De otra parte, los Papas habían ido centralizando la organización de la Iglesia y no podían aplicar eficazmente sus decisiones si se les hurtaban aquellos ámbitos. Tras el desarrollo de la reforma cluniacense y con la fundamentación cultural de la postura eclesiástica, la lucha no sólo estaba planteada, sino que cada contendiente disponía ya de los elementos precisos para la acción.

Las doctrinas gregorianas sobre la preeminencia de la Iglesia y el derecho del Papa a excomulgar y a deponer a los príncipes ofrecen una prueba de esta preparación. La Iglesia defiende intervenciones que han podido parecer extraorbitadas, pero también su propia competencia.

Las primeras actuaciones de Gregorio VII dejan ver cómo domina sobre las mismas la conciencia de su responsabilidad. El Papa se ve implicado en toda violación de la ley de Dios y de su justicia, y por ello combate cualquier falta contra la disciplina y contra el orden de la Iglesia. La situación era realmente grave y autorizaba la mayor rigidez. Los datos que trae Bonizo nos ofrecen la pintura de sacerdotes que no quieren llevar «el suave yugo del Señor» y que prefieren abandonar los beneficios a dejar las concubinas. Y esto en la misma Roma. En Alemania existió una resistencia en masa del clero y aun del alto clero: el arzobispo de Bremen rehusa obedecer, y el de Maguncia se enfrenta incluso haciendo reunir un sínodo diocesano. En Francia, el rey, principal cómplice y beneficiario, dificulta las soluciones normales. La oposición es tan poderosa, que en un cierto momento el Papa está descorazonado, estupefacto ante la enorme tarea que tiene delante y el resultado, tan limitado, de su esfuerzo. Gregorio no duda de su deber, pero sí de la posibilidad de cumplirlo. La carta que dirige en 1075 a Hugo de Cluny hace ver cuán pocos obispos se comportan como tales y que no hay un solo príncipe que coloque el honor de Dios antes del suyo propio y que prefiera la justicia a su personal interés.

El tema de las investiduras no es abordado por Gregorio VII sino tras largas vacilaciones. Su consideración arranca del sínodo romano de febrero de 1075. El Papa se decide a actuar con la rigidez a que obliga la situación de la disciplina. Los obispos que no acuden son suspensos o depuestos; el rey Felipe I, amenazado de excomunión. Hay una requisitoria general para los consejeros del monarca germano: deben acudir a Roma a justificar su conducta antes del mes de junio. Al fin se toma el acuerdo de que «ningún clérigo ni presbítero reciba, en forma alguna, iglesia de manos de un lego, sea gratuitamente, sea a título oneroso, bajo pena de excomunión».

Pero ha de notarse que tal disposición no es nueva. Venía a ratificar un principio fijado por el Concilio lateranense de 1059, cuyo ca-

non sexto se repite aquí. No se da, por tanto, una innovación revolucionaria, como se ha pretendido. En todo caso, lo nuevo es cierta confusión espiritual y lo temporal; pero el sentido de la norma es claro cuando se advierte que tal decreto no fué promulgado para Inglaterra ni para España, países donde no sea había planteado como problema el tema de la simonía.

Si la Iglesia pedía una plena potestad en su propia zona, se hacían aparecer estas intervenciones bajo la capa, harto divulgada, de la *plenitudo potestatis*. Y era previsible el choque con el Poder civil, ya con conciencia de su firmeza y con adalides de notable audacia. El hecho fué que este episodio de las investiduras se resolvió generalmente por compromiso, señalándose reservas y formalismos que diesen a la fórmula un tinte de garantía. Mezclóse así, por ejemplo, en Francia la elección libre de los obispos con el reconocimiento de éstos por los príncipes y la prestación del juramento feudal.

En realidad—dice Tellenbach—, bajo el tema de las investiduras bullían tres cuestiones: la relación entre la clerecía y los seglares; la constitución interior de la Iglesia, ya conseguido el triunfo de la primacía romana, y la relación de la Iglesia con el Poder político. Al primer aspecto, que es el que se ha considerado principalmente, sigue el del episcopalismo y del pontificalismo, y, en fin, la lucha entre los órdenes sobre materia de competencia, esto es, sobre problemas de contenido. Se advierte así su importancia, porque la paz turbada afecta a las formas y a las ideas, y éstas influyen y perfilan ámbitos que parecían exentos de su presión.

Con esta lucha se rompe la paz de la Cristiandad. Falta esa paz que es la tranquilidad del orden y que en vista de la unificación de los espíritus asegura la unidad de las almas. Piénsese que la doctrina anteriormente vigente había fijado el reino de la paz sobre la base del servicio de los fines sobrenaturales. El antecedente carolingio no puede ser más expresivo: la noción romana de la *res publica* se diluye y se absorbe por una alta función religiosa de la que son partícipes los poderes terrenos. Carlomagno, haciendo del bautismo vínculo de las diversas naciones, ayuda a la forja de una unidad mística en la que lo religioso recoge la política. Los *missi dominici* examinaban si los súbditos de Carlomagno sabían el Credo, pagaban los diezmos y descansaban los domingos. El bien público quedaba subsumido en la práctica de las virtudes cristianas. No es extraño que, vistas así las cosas, el Papa tienda a sustituir al emperador en la dirección del mundo cristiano.

Es preciso recordar todo esto para comprender bien la transformación y aun la sorpresa que han de producir las acciones de los reyes de Francia y de los emperadores tudescos. El rey olvida las colaboraciones del orden eclesiástico. La lucha de las investiduras no está así tan desconectada como parece ni del problema de la legitimidad del poder ni del mismo gran problema de la crisis interna de la organización eclesiástica, a la que han de añadirse movimientos y actitudes como la de Wiclif, que admitía una Iglesia anglicana en pie de igualdad con la romana como miembro de la Iglesia universal.

ARQUILLIERE: *Sur la formation de la théocratie pontificale*, «Mél. Lot.», París, 1925. G. BARRACLOUGH: *Papal Provisions, Aspects of Church history constitutional, legal and administrative in the later Middle Ages*, Oxford, 1935.—E. BERNHEIM: *Quellen zur Geschichte der Investiturstreites*, Tubinga, 1913.—J. DOMÍNGUEZ: *Las elecciones episcopales en las iglesias de España hasta el siglo XIII*, Roma, 1936.—EICHMANN: *Koenigs und Bischofweihe*, «SB. bay. Akad. Wiss», Munich, 1928.—G. ERMINI: *Caratteri della sovranità temporale dei Papi nei secoli XIII e XIV*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Kan., 58, 1940.—A. ESMEIN: *La question des investitures dans les letres d'Yves de Chartres*, «Etudes de Cult. et d'Invest.», París, 1891.—J. LANGE: *Das Staatensystem Gregors VII auf Grund des augustinischen Begriff von der libertas ecclesiae*, Greifswald, 1915.—J. NEVILLE FIGGIS: *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, Cambridge, 1931.—A. FLICHE: *La querelle des investitures*, París, 1946.—K. JORDAN: *Das Eindringen des Lehnswesens in das Rechtsleben der roemische Kurie*, «Archiv. f. Urkundenforschung», 12, 1931.—G. KALLEN: *Der Investiturstreit*, 1937.—RICHARD: *La monarchie pontificale jusqu'au Concile de Trent*, «Rev. d'Hist. Ecclesiastique», 20, 1924.—J. RIVIERE: *Une première Somme du pouvoir pontifical*, «Rev. des Sciences Religieuses», 18, 1918.—A. SCHARNAGL: *Der Begriff der Investitur*, Stuttgart, 1908.—P. SCHMID: *Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfaengen des Investiturstreites*, Stuttgart, 1926.—A. SOLMI: *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno fino al Concordato di Worms*, Módena, 1901.—G. TELLENBACH: *Libertas, Kirche und Weltordnung*, Stuttgart, 1936.—NOEL VALOIS: *La France et le Grand Schisme d'Occident*, París, 1896-1902.

56. EL MOVIMIENTO CONCILIARISTA: GERSON

El problema de la legitimidad del poder *in omni politia, tam ecclesiastica quam sæculari*, como Gerson dice, se plantea, en efecto, bajo la pasión de los acontecimientos derivados del Cisma. El daño es, pues, mutuo, porque las dos organizaciones de la Cristiandad se han constituído solidariamente. Cuando el poder del Papa se discute, se debilita también el organismo político civil; cuando dentro de la Iglesia se trata de montar órganos de gobierno distintos de la autoridad pontificia, la supremacía de los príncipes queda sometida a discusión. En este sentido, el movimiento especulativo ligado a los Concilios de Constanza y de Basilea adquiere general repercusión.

Mucho ha tenido que variar el ambiente para que se admitiera como posible alguno de los cinco decretos decisivos que se votaron en Constanza el 9 de noviembre de 1417. La obra culmina en Basilea, y dos son sus fundamentales consecuencias: en primer lugar, al planteo del poder normal del Concilio de la superioridad de éste sobre el Papa, y seguidamente, la equiparación de lo político y lo eclesiástico desde el punto de vista de su vigor jurídico, ese *in omni politia* del canciller de la Sorbona. Interpretación auténtica, pues Gerson fué principal jefe del movimiento, junto con el cardenal Pedro de Ailly.

Relacionado con las causas que hicieron surgir las doctrinas de Wiclif y Hus, el Concilio constanciense tendió a dar realidad a la preocupación gersoniana por aplicar a la organización de la Iglesia una teoría constituída sobre la figura de la monarquía limitada. La sesión trigésima del Concilio apura esta idea al establecer, por su decreto *Frequens*, la constitución parlamentaria del orden eclesiástico, determinando una reunión decenal.

La influencia de Constanza es muy poderosa en el ámbito doctri-

nal. Buen ejemplo es el de Maior, recogido por Figgis. Nada, en efecto, como una visión de conjunto sobre la literatura para advertir la evolución que se produce. El siglo XIV ofrecía numerosos escritos sobre la potestad pontificia y sobre la discusión entre reyes y Papas: *De potestate Pontificis, De potestate regia et papale*—; el siglo XV está plenamente calificado por los libelos *De schismate*: se discute en la doctrina el Primado pontificio o la primacía y superioridad del Concilio. Litígase sobre el mismo concepto de Iglesia y se recogen las actitudes que habían ido afirmándose, tras la caída de los ejemplos típicos de príncipes poderosos (Federico II, Felipe de Francia, Ricardo de Inglaterra), en el orden terrenal por la constitución parlamentaria.

Basilea continúa esta obra sobre esas mismas bases. Se reconoce un vínculo entre las tendencias conciliaristas y el pensamiento político civil. El conciliarismo sigue y precede al absolutismo de la misma manera que Nicolás de Cusa precede a Maquiavelo o a Bodino.

El Concilio de Basilea empieza renovando las conclusiones de Constanza sobre su propia superioridad. En 1437 se cita al Pontífice para que comparezca ante los Padres del Concilio. El Papa responde trasladando la reunión a Ferrara. Los basilenses declaran la nulidad de esta disposición; mas algunos acceden a ir—y entre ellos Nicolás de Cusa—, en atención a la convocatoria de los griegos. Entre los que quedan en Constanza estaba el español Juan de Segovia, que sonó como candidato al solio, tras la deposición del Pontífice. Elegido Félix V, intervino el emperador, citando a las dos partes en Maguncia; mas la discusión se agrió. Y allí también hay dos españoles que defienden los distintos puntos de vista: Carvajal a Eugenio IV, Segovia a Félix V.

La reacción pontificia parte de la bula *Lætentur cœli*. En ella declara Eugenio que el primado de Roma se extiende al orbe universal y deriva de la sucesión de San Pedro, con potestad de dirigir y de gobernar. Años después, en 1459, Pío II condena con su bula *Execrabilis* la apelación al Concilio futuro. Y Sixto VI lanza en 1478 la condenación de los errores del maestro Pedro de Osma de la Universidad de Salamanca.

Las reuniones de Constanza y de Basilea, vencidas en el terreno de los hechos, dejan una larga estela doctrinal. Sus primeras figuras fueron Juan Gerson, Zabarella, Eneas Silvio, Nicolás de Cusa, Teodorico de Niehem, Antonio de Butrio, Nicolás de Tudesquis... No todos apoyan plenamente la tesis conciliar, y en esto conviene cuidar del detalle, pues las versiones, demasiado simplistas, generalmente divulgadas, deforman la realidad. En efecto, se les ha ofrecido como primer gran debate entre constitucionalismo y absolutismo. Su principal valor estriba en la idea esencial de la Iglesia como comunidad completa que debe estar dotada de los órganos precisos para su gobierno, y en éste son tales el Papa y los clérigos. Esta concepción aparece apoyada sobre la analogía jurídica de la corporación, la teoría aristotélica de la colectividad autárquica y, en fin, sobre la idea de que la creación del derecho y la determinación del gobierno corres-

ponden a cada comunidad, con la consecuencia de hacer necesario su consentimiento o aceptación para que sea legítimo el gobierno.

Teodorico de Niehem, protonotario apostólico, expuso tres conceptos: plenitud del poder de la Iglesia en el Concilio, quedando el Papa como órgano ejecutivo; paz de la iglesia como supremo bien, y urgente reforma. Antonio de Butrio influye en los juristas con su *Tractatus in favorem generalium conciliorum*. Pero es, sin duda, Juan Gerson la personalidad más poderosa y relevante.

Gerson deseaba dar a cada uno lo suyo y, por encima de todo, evitar que las cuestiones litigiosas fuesen trasplantadas del terreno político al de la ortodoxia o la herejía. Su *De potestate ecclesiastica*, compuesto hacia 1415 y expuesto en Constanza en 1417, representa el último extremo de su postura. A él se liga la tesis del origen multitudinario del poder supremo de la Iglesia, que erróneamente le ha sido atribuída. Gerson dice expresamente que la potestad eclesiástica es sobrenatural y que fué dada por Cristo a sus apóstoles y discípulos y a sus legítimos sucesores hasta el fin del mundo para la edificación de la Iglesia militante según las leyes evangélicas y con el fin de conseguir la eterna felicidad. La intervención humana sólo aparece en cuanto a la elección y en la limitación. La sucesión de San Pedro y de los apóstoles—dice Gerson—no se reguló por milagro ni por nueva revelación, y hubo de ser atendida por la intervención de los hombres, mediante la consagración, la elección u otra institución. Se tuvo que contar con la posibilidad del cisma, al aumentar el número de los fieles, y ante tal peligro San Pedro accedió al poder como Sumo Pontífice, por determinación de la Iglesia primitiva o del Concilio general, buscándose que hubiera un monarca, como había una fe, un bautismo y una iglesia. La potestad eclesiástica—concluye—reside *formaliter et subiective* solamente en el Papa.

No hay, pues, en Gerson un conciliarismo extremista. Lo que busca es la línea del poder moderado. La plenitud no supone la arbitrariedad ni el abuso, y ante todo atiende al aspecto patrimonial. El Papa —dice—no puede disponer *ad libitum suum* de los bienes de los clérigos, y mucho menos de los de los legos, aun cuando se le deba conceder una facultad directiva, regulativa y ordenativa. Es más, en el resumen de su tesis titulado *Concordia* distingue Gerson la plenitud del poder que reconoce tanto en el Papa como en el Concilio, con las siguientes notas: al Papa le viene subjetiva y monárquica; al Concilio, ordenativa, regulativa y supletiva.

Las conclusiones del movimiento conciliarista van más allá y pueden sintetizarse sobre la exaltación de la fundación legislativa como propia y esencial de la asamblea. Por acción del Concilio se consigue el consentimiento, que es la base de la obligatoriedad. Los cánones conciliares no necesitan, por tanto, la intervención del Papa ni la de su representante, ya que uno y otro son, dentro del Concilio, simples suscribientes.

La sustitución del Papa por el Concilio a los efectos de la legislación trae la consecuencia de que, ligándose la decisión eclesiástica a problemas de verdad, el Concilio resulta infalible, y con el Concilio

la mayoría que ha determinado la decisión. La fórmula cusánea es expresiva: *Quare corpus sacerdotale, licet caducum et mortale et deviabile in membris, non tamen in toto, quoniam maior pars in fide et lege Christi permaneat.*

Otras determinaciones se relacionan con el problema del Concilio como representación de la totalidad del mundo cristiano y en contacto con la función imperial. En concordancia con estas actitudes. Marsilio ofrece al emperador como *legislator supremus fidelis* y Nicolás de Cusa le hace promovedor del Concilio.

Las transformaciones derivadas de esta postura no pueden ser paliadas. El *Tratado* del cusano sobre la potestad del Pontífice carece de influencia. Mas la tuvo Juan de Torquemada, que escribe en apoyo del Pontífice, es llamado Defensor de la Fe y se presenta como precedente inmediato de la Escuela tomista española, maestro de los maestros salmantinos y dominicanos. Es la única línea que se salva. La semilla conciliarista cayó en tierra muy fértil. El Pontífice teme nuevas intervenciones; deja la asamblea y cuida de su propio senado: aquel Colegio cardenalicio, constituído por Pascual II en el siglo XIII. Se produce ahora en la Iglesia un fenómeno semejante al que en el orden civil califica gran parte de la Edad Moderna: los Consejos suceden a los Parlamentos.

ARQUILLIERE: *L'origine des théories conciliaires*, «Comptes. Rendus Accad. Sc. Morales et Politiques», París, 1911.—F. BATTAGLIA: *Il pensiero giuridico e politico di Nicolò Cusano*, «Riv. St. Dir. Ital.», 8, 1935.—A. COMBES: *Etudes gersoniennes*, «Arch. d'Hist. Doctr. et Litt.», 12, 1939. *Jean de Montreuil et le Chancellier Gerson*, París, 1942. J. L. CONNOLLY: *J. Gerson*, Lovaina, 1928.—H. DAUBEMONT: *Gerson*, París, 1929.—GRAUERT: *Aus der kirchenpolitischer Tractatenliteratur des XIV Jahrhunderts*, «Hist. Jahrbuch», 29, 1908.—H. FINKE: *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils*, Paderborn, 1889.—K. H. GANAHL: *Studien zur Geschichte des kirchlichen Verfassungsrechts*, Insbruck, 1935.—B. HUEBLER: *Die Konstanzer Reformation und die Koncordate von 1418*, Leipzig, 1864.—H. W. KLEWITZ: *Die Entstehung des Kardinalskollegiums*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Kan., 56, 1936.—LEDERER: *Der spanische Kardinal Johan von Torquemada*, Friburgo de Brisgovia, 1879.—V. MARTIN: *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du Concil sur le Pape*, «Rev. Sciences Religieuses», 17, 1937.—Mc. NEIL: *The emergence of conciliarism*, Chicago, 1938.—E. PERROY: *L'Angleterre et le Grand Schisme d'Occident*, París, 1933.—P. ROTA: *Il Cardinale Nicolò di Cusa*, Milán, 1928.—E. RUFFINI AVONDO: *Il principio maggioritario*, Turín, 1927.—C. SCHAEFER: *Die Staatslehre des Johannes Gerson*, Bielefeld, 1935.

CAPITULO XXI

LA RELACION ENTRE LOS DOS PODERES

57. LA RAÍZ GELASIANA

Un mundo que ordenase los dos poderes haría del orbe una ciudad, aún más que lo que hicieron los romanos. *Totus mundus est quasi una civitas*, escribe Juan de Paris refiriéndose a la versión teocrática; con Dios como potestad suprema y con el Papa y el Emperador vicarios suyos.

A este objeto dedican su esfuerzo los hombres que querían resolver la dualidad que Occidente arrastraba desde que se hubo de separar la tiara de la corona al servicio de la doctrina de Cristo.

La preocupación se perfila en el pontificado de Gelasio. Es un buen momento. La Roma de su época albergaba a monjes y a clérigos procedentes de toda la Cristiandad: orientales separados por la disputa de Calcedonia, refugiados africanos, viajeros del Norte, fugitivos de Escita. Hay un deseo de trabajar que encuentra una circunstancia favorable, pues estas gentes confrontan textos, preparan colecciones, se ayudan recíprocamente. Desde Papiniano a Gregorio VII—escribe Le Bras—nunca en Roma se ha trabajado tanto en este terreno. Los cuatro años del pontificado de Gelasio (492-496) valen por varios siglos. Y aun sobre esta labor importa una carta famosa: la que escribe el emperador Anastasio, digna de ser aquí reproducida, por cuanto constituye el primer intento de resolución del problema.

Antes de Cristo, y como para anticipar su imagen—dice Gelasio—, hubo reyes que al mismo tiempo fueron sacerdotes como Melquisedec. Luego el demonio, en su preocupación de aprovecharse del culto divino, ha imitado este ejemplo al hacer que los emperadores paganos cubriesen su cabeza con la corona de los césares y con la tiara de los pontífices. Ahora bien: tras el advenimiento de Aquel a quien solamente se puede llamar verdadero rey y sacerdote verdadero, no corresponde ya a emperador alguno tomar el título de Pontífice, ni a ningún Pontífice reivindicar la púrpura de los reyes. Cristo, consciente de la fragilidad humana, ha querido que las autoridades encargadas de proveer a la salvación de los hombres quedasen equilibradas por su prudente ordenamiento. Ha distinguido los deberes respectivos; ha atribuído a cada uno su dignidad y su lugar. Ha opuesto de este modo frente a cualquier posible asalto del orgullo el remedio saludable de la humildad.

Obedeciendo a la voluntad de Cristo—añade el Papa—los emperadores cristianos se dirigirán a los pontífices cuando estén en juego las cuestiones relativas a la vida eterna y los pontífices se valdrán

de la protección de los emperadores en lo que concierna a la vida temporal. Que nadie sobrepase los límites de su dominio; que cada uno esté modestamente en su puesto; que nadie trate de exceder al otro. Pues sólo será competente en su esfera quien desarrolle su acción según el orden establecido. Y, en fin, concluye: *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: autoritas sacrata pontificum et regalis potestas;* declaración suprema y profunda que desde aquel tiempo se repite: Dos son, realmente, las autoridades por las que se gobierna el mundo...

La carta del Papa Gelasio trae, en resumen, dos afirmaciones políticas: primera, la reiteración del principio paulino del origen divino del poder; segunda, la distinción de esos dos poderes fundamentales y el mecanismo de su funcionamiento. Se trata de que las dos fuerzas vivan en equilibrio, por obra de la prudencia, dentro de la *res publica christiana*. El principio se reitera por Nicolás I, en 859, en carta a Miguel I, y pasa al *Decreto* de Graciano. Son continuadores de esa línea el cardenal Deusdedit, a fines del siglo XI, y Hugo de Fleury, a principios del XII.

La fe que une a los hombres hace que esa relación entre los dos poderes se mueva en una atmósfera de colaboración. San Bernardo de Claraval podrá decir que Dios ha asociado la Iglesia y el Imperio «para que se edifiquen, no para que se destruyan». La aportación de San Bernardo tiene gran interés. En su *De consideratione*, I, 6, señala que la potestad de juzgar no está delegada tanto en los obispos como en los príncipes: los discípulos de Cristo no fueron jueces, sino juzgados. Y, en fin, se pregunta con maravillosa lógica: ¿qué es mayor jurisdicción: perdonar pecados o dividir heredades? En el mismo mundo repite las doctrinas gelasianas Hincmaro de Reims, mas ya Hincmaro pedía la subordinación del poder temporal. En su escrito *De divortio Lothari*, los obispos cumplen el papel de jueces de la realeza. Hincmaro se enfrenta contra aquellos que explotan en favor del absolutismo de los monarcas el pasaje «el corazón del rey está en las manos de Dios»; aporta datos bíblicos (David y Saúl sometidos a Natán y a Samuel) para ligar los reyes a los sacerdotes, «tronos de Dios».

Respondíase así al propio tiempo a una tendencia ministerialista deformada, derivada del Concilio de Orleáns (511), donde se mezclan las ideas hasta el punto que por los obispos se habló del «espíritu sacerdotal» del rey, y al través de Gregorio de Tours, que le considera «buen sacerdote», y de Venancio Fortunato, que le designa «nuestro Melquisedec, verdadero rey y sacerdote», esta dirección culmina con Alcuíno, que en su escrito contra Elipando de Toledo, llama a Carlos *rex in potestate, pontifex in prædicatione*, y aun en Paulino, patriarca de Aquileya, para quien es *rex et sacerdos*. En 829 el Concilio de París declara que en la Iglesia hay dos personas, la sacerdotal y la real, y Jonás de Orleáns y Esteban de Tournai hablan de dos pueblos, de dos vidas, de dos jurisdicciones.

El estudio de este ambiente ha hecho preguntar a Voigt si es que para aquellos obispos había perdido importancia el Pontificado. La verdad es que se da entrada a una nueva fuerza: Alcuíno habla del

Imperio bizantino, del Pontificado romano y del reino carolingio. Es preciso llegar a Hugo de San Víctor, Roberto Polo y a Juan de Salisbery para que la cuestión torne a plantearse en los términos de la dualidad y de la mayor dignidad de la Iglesia, porque la vida del espíritu es superior y el alma es más elevada que el cuerpo, o porque así como el alma dirige al cuerpo, los prefectos religiosos deben ejercer poder sobre el conjunto.

ARQUILLIÈRE: *L'augustinisme politique*, París, 1931. *Origines de la théorie des deux glaives*, «Studi greg. dir. da G. Borino», Roma, 1947.—G. LE BRAS: *Un moment décisif dans l'histoire de l'Eglise et du droit canon: la renaissance gélasienne*, «Nouv. Rev. d'Hist. du Droit», 9, 1930.—GERHARD FROTSCHER: *Die Anschauungen von Papst Johan XXII ueber Kirche und Staat*, Jena, 1933.—GILLMANN: *Die kirchenpolitischen Anschauungen der aeltesten Dekretylossatoren*, «Archiv. f. Kathol. Kirchenrecht», 140, 1924.—N. GMELIN: *Auctoritas, Roemischen Princeps und Paeptslicher Primat*, Berlín, 1937.—G. L. HASTINGS: *The Petition of Representatives in the Parliaments of Edward I*, «English Histor. Rew.», CIII, 1938.—LOTTE KNABE: *Die gelassianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreit*, Berlín, 1936.—LECLERC: *L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen-Age*, «Rev. de Scien. Relig.», 1930. H. LIEBESCHUETZ: *Hildegarde von Bingen*, Leipzig, 1938.—P. E. SCHRAMM: *Das Vesprechen Pippins und Karl des Grossen fuer die roemische Kirche*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Kan., 60, 1940.—A. SOLMI: *Stato e Chiesa da Carlomagno a Worms*, Módena, 1901. K. VOIGT: *Staat und Kirche von Konstantin der Grosse bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart, 1936.

58. GREGORIO VII Y ENRIQUE IV

Determinada la superioridad de la Iglesia sobre el orden civil, en aplicación de doctrinas que subsumen lo terrenal en lo sobrenatural, el terreno está particularmente preparado para nuevas intervenciones pontificias. Gregorio VII, en Roma, y en la cuaresma de 1080, reúne un Concilio y releva a los súbditos de Enrique IV del juramento de fidelidad que le habían prestado. Media así el Papa en una discusión sucesoria, y Rodolfo, elegido tres años antes, recibe la corona por este procedimiento. Precisamente ahí entran en juego nuevos elementos, valiosos para determinar la evolución de los conceptos: las que ha llamado Fliche teorías germánicas.

En la lucha de Gregorio y Enrique lo único que hubiera podido dar cierta lógica a las actitudes mantenidas desde el punto de vista terreno es lo que lanzaron, más tarde, los defensores de Felipe el Hermoso: la teorización de la independencia del orden secular. Mas entonces esto no era posible, ya que en realidad la lucha no se ofreció por uno u otro poder, sino por la preponderancia total del emperador o del Pontífice. Mezclándose la moral sobrenatural y la doctrina política, acudiéndose a la Patrística y al Evangelio maneja textos como si todos pudiesen adaptarse a las distintas situaciones.

San Gregorio enseña a los reyes sus deberes y los resume en el culto a la justicia. Este culto consiste, esencialmente, en la defensa de la Iglesia. Trata de ordenar el mundo en un régimen de vasallaje e incluso pide ayuda material. Habla de las obligaciones derivadas del «gobierno universal» que le ha sido conferido, y solicita que

se concrete el socorro de las armas. Todo ello lo hace tomando el nombre de los Apóstoles y manifestando la penetración y acaso la absorción del derecho natural de la realeza en la justicia sobrenatural o eclesiástica de la que el Pontífice es el defensor supremo. Sus doctrinas están expuestas fundamentalmente en las cartas que dirige a Germán de Metz en 1076-1081.

Mas no solamente la doctrina de San Gregorio, sino su acción, hacen dar una gran resonancia a su obra. El impulso conseguido muestra tal vigencia que Arquillière se pregunta si realmente se puede hablar de que estaba en oposición con la opinión general de su tiempo o si, por el contrario, habrá que verle impregnado por la misma atmósfera intelectual. Siguen a San Gregorio hombres tan cultos como Pedro Damiano, los cardenales Humberto y Deusdedit, Manegoldo de Lautenbach, Arnoldo y Bernardo de Constanza, Anselmo de Luca...

Por parte de Enrique actúan Pedro Craso, Guido de Osnabruck, Sigeberto de Gembloux, Tierry de Verdun y Enrique de Tréveris. Sus argumentos se basan en la interpretación del texto de San Lucas sobre la Pasión, recogido por Enrique en una de sus Constituciones: «El Papa—comenta—ha despreciado el ordenamiento divino que reposa no sobre uno, sino sobre dos poderes, como ha enseñado Nuestro Señor Jesucristo cuando, antes de su Pasión, precisó solemnemente que dos espadas bastaran para todo.» Con ese elemento va el histórico: la conducta de los emperadores. Mas el fondo de su argumentación está en el desenvolvimiento de las teorías que exaltan la voluntad del príncipe. Para Enrique de Tréveris, toda autoridad procede de Dios y el rey la tiene por herencia o por elección y con enlace al juramento de fidelidad. Esta es la prueba fundamental, ligada a las teorías germánicas antes aludidas, y desarrollada por sus secuaces. Así puede entrarse a discutir el tema concreto: el valor del juramento y la potestad del Papa para relevar de la obligación creada por aquél.

Pierden fuerza las metáforas, las alegorías y las analogías, aunque no dejen de gozar de predicamento. La figura de las dos espadas, utilizadas por Alcuíno en su carta al arzobispo Etelbardo de Cantorbery, por Hincmaro y por San Bernardo, lo es también por Egidio Romano, por Jacobo de Viterbo, por Agustín Triunfo, por Alvaro Pelayo... Acaso su mayor difusión se debe al *Liber de consideratione*, de San Bernardo. Impresiona así que la vieja idea romana haya sido absorbida por la creciente presión de las concepciones patrísticas, culminando en una elaboración montada sobre esta alegoría. Débese, en gran parte, a la divulgación de la doctrina ministerialista, iniciada por San Agustín, por ese San Agustín que conoce y deforma la Edad Media, que conduce a la absorción del orden natural en el sobrenatural.

ARQUILLIERE: *Saint Gregoire VII*, París, 1934.—J. BLUM: *The Monitor of the Popes, St. Peter Damian*, «Studi gregoriani dir. da G. Borino», Roma, 1947.—H. BOEHMER: *Kirche und Saat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrh.*, Leipzig, 1899.—A. B. CAVANAGH: *Pope Gregory VII and the theocratic State*, Washington, 1934.—A. FLICHE: *Etudes sur la polemique religieuse à l'époque de Grégoire VII: Les Pregregoriens*, París, 1916. *Les théories germaniques de la souveraineté à la fin du XI siècle*, «Rev.

Hist. Droit Fran. et Etranger», 125, 1917.—A. C. JEMOLO: *Il carattere quasisacerdotale dell'Imperatore attraverso alcuni commenti alle decretali Venerabilem e Quum venissent*, «Il Filangieri», 44, 1919.—R. MOELLER: *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, Berlín, 1914.—EVA MUELLER: *Die Anfaenge der Koenigssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politische Auswirkung*. «Hist. Jahrbuch», 58, 1938.—G. TELLENBACH: *Die Bedeutung des Reformpapsttums fuer die Einigung des Abendlandes*, «Studi gregoriani dir. da G. Borino», Roma, 1947.—ELIE VOOSEN: *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, Gembloux, 1927.

59. DE INOCENCIO III A BONIFACIO VIII

Otra carta del Papa califica este período. La epístola de Inocencio III al rey de Francia, Felipe Augusto, viene a abrir una época caracterizada por la efectiva intervención del Pontífice en lo temporal, real madurez de la doctrina gregoriana. La Santa Sede ha conseguido la libertad en las elecciones pontificias, ha codificado el derecho canónico, ha reorganizado la administración, ha hecho girar el gobierno central sobre la estructura de las congregaciones de cardenales... Su prestigio es tal que el mundo político civil le presta vasallaje: los reyes se declaran «caballeros de San Pedro».

Los elementos típicos de la construcción del régimen feudal son acogidos por la Curia, que elabora la idea del señorío universal del Papa; nada menos que desde San Pedro: *Petro*—dice la carta de Inocencio—*non solum universam Ecclesiam sed totum reliquit sæculum gubernandum*... El Papa está *super gentes et regna*, y como a tal le corresponde cierta *plenitudo potestatis*, enlace nuevo del poder sacerdotal y del real en otra versión del bíblico Melquisedec. Rey de reyes y señor de los señores—según otro texto—, no sólo en lo espiritual, sino en lo temporal, también tiene un poder magno conferido por Dios.

La argumentación, que, como hemos notado, sirve para que los reyes de Francia y de Inglatera cimenten su poder—la ampolla del óleo santo, la unción misma—es válida también aquí. Reyes y sacerdotes son ungidos—dice Inocencio—, pero mientras los reyes lo son por los sacerdotes, éstos no lo son por los reyes, y de ahí se deduce una conclusión: la de que «quien recibe la unción es inferior al que la da»: *dignior est ungens quam unctus*.

Surge entre tanto en Francia una preocupación reivindicatoria, vibrando allí quizá la tradición carolingia. Felipe el Hermoso pretende la autonomía de su gobierno terrenal, sin interferencias pontificias. Se construye un sistema de funciones rivales. Trátase de equipar los dos poderes dentro de la figura de la cristiandad en el viejo sentido de la *ecclesia*. El memorial de Felipe a Clemente V, en 1308, habla de que si el Papa es brazo derecho, el rey es brazo izquierdo de la Iglesia. Mas, por bajo de la alegoría, lo que vive y bulle es el demonio del poder, porque la verdad de toda esa literatura nos la da una frase brutal, atribuída a Pedro Flotte por la *Historia Anglicana*, de Walsingham: la potestad del Papa es verbal; la del rey, efectiva.

Bonifacio VIII no habrá dejado dudas sobre sus pretensiones. Aun-

que no se acepte como real en todo su contenido, es bien simbólica la descripción de las fiestas jubilares de 1300, vistiéndose el Papa de emperador, exclamando «Yo soy César», y precediéndose de un heraldo que llevando las dos espadas, repetía: *Ecce duo gladii*. Con este ambiente concuerdan las palabras del cardenal Acquasparta y, sobre todo, ciertas bulas pontificias. Dios nos ha constituído—dice Bonifacio en la *Ausculta filii*—sobre los reyes y sobre los reinos... No hay dos cabezas, que eso sería un monstruo, sino una, aclara en la *Unam Sanctam*.

El simple hecho de convertir en querella total una cuestión de carácter administrativo como la expresión tributaria de los clérigos, concluye por dar expresión a la tensión política. El conflicto era trivial, pero el proceso de las ideas que se ventilaban muy importante. Están ahí las premisas de una teoría del poder y de la jurisdicción; es nada menos que la filosofía laica del orden secular, un mundo propio para la *civitas terrena*. La publicística francesa y los escritos pontificios, especialmente el *De ecclesiastica potestate*, de Egidio Romano, ofrecen ancha zona a las investigaciones. Mientras de una parte se afirma el poder pontificio, por la otra se hace aparecer como natural la ordenación civil, y el rey como su cabeza independiente. Por allí anda Juan de París negando valor a la unción para dar autoridad al monarca. Lo que se discute es un entero sistema de relaciones. Se quiere puntualizar ese peso, número y medida de que carece, según la declaración oficiosa, el poder pontificio. Hay un revuelo extraordinario. Numerosos frailes agustinos apoyan la tesis bonifaciana; gran número de dominicos se enfrentan a ella; Santo Tomás representaba, en efecto, una vía media—la del poder indirecto—, que nadie quiere reconocer en la gran crisis. Con los tomistas está entonces nuestro Juan de Torquemada.

Mas aún faltaba otra prueba: la de Luis el Bávaro, cuya lucha con la Curia constituye la última gran batalla entre el Imperio y el Pontificado. Significa para los territorios alemanes lo que para Francia la actitud de Felipe. En Munich son entonces los franciscanos los que llevan la dirección de la polémica. Ocam, sobre todo, como veremos. Y allí concluye la discusión que ocupa dos siglos. Se han delimitado los poderes. Se ha puesto mucho calor, y alguna luz, en torno a las palabras del Papa Gelasio.

GEORGES DINARD: *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, París, 1936.—GRAUERT: *Aus der kirchenpolitischen Traktatenliteratur des XIV Jahrhunderts*, «Hist. Jahrbuch», 29, 1908. B. JARRET: *Social Theories of the Middle Ages*, Londres, 1921.—FRANZ LERNER: *Kardinal Hugo Candidus*, «Hist. Zeitschrift», Beiheft, 22, Berlín, 1931.—A. LUCHAIRE: *Innocent III*, París, 1904-1908.—E. W. MEYER: *Staatstheorien Papst Innocenz III*, Bonn, 1920.—J. RIVIERE: *Le problème de l'Eglise et de l'Etat aux temps de Philippe le Bel*, Lovaina, 1926. FRANCISCO SEGARRA: *La Bula de Bonifacio VIII Unam Sanctam*, Valencia, 1943.—V. VERLAQUE: *Jean XXII*, París, 1883.—E. ZECH: *Der Publizist Pierre Dubois*, Berlín, 1911.

60. LIBERTAD ECLESIÁSTICA Y PRÍNCIPE CATÓLICO

Juan de Salisbery había escrito: *Inutilis est constitutio principis, si non est ecclesiasticam disciplinæ conformis*. Para buscar esa conformidad no son ya válidas las antiguas alegorías. Se acude al acuerdo, al compromiso, al concordato, a la gestión. Es la respuesta de la Iglesia a las pretensiones realísticas con que clama el poder secular.

Los concordatos no son frecuentes hasta el siglo XV. Tras el de Vormes, en 1122, no hay apenas ninguno notable hasta 1400, época de los concordatos de Constanza. En 1418 se firman con España, con Francia, con Inglaterra y con Alemania.

Las razones del concordato—vuelta, en fin, a la consulta que Gelasio señalaba como procedimiento para resolver las cuestiones—giran sobre la fijación de dos elementos: el de la *ecclesiastica libertas* y el del *princeps catholicus*.

En el concordato celebrado en 1297 entre la Santa Sede y Jaime de Aragón, éste se obliga a revocar cuantas constituciones, leyes o estatutos hayan sido dados por los reyes o los príncipes *contra ecclesiasticam libertatem*.

Se había discutido la aprobación de las designaciones episcopales, con resultado vario: en resumen, la Iglesia consigue la libertad de trasladar a los titulares de beneficios eclesiásticos. Pero no basta conseguir una cosa en el acuerdo, hay que tener un ejecutor dispuesto a aplicar la decisión convenida, esto es, un príncipe que obre como católico. Ese mismo concordato con Jaime I define al soberano como *princeps catholicus*, expresión que—según ha estudiado Mochi Onory—asume un propio significado. Es príncipe católico aquel que se muestra obediente, fiel y devoto defensor de los intereses de la Iglesia en su propio país; ese príncipe que había regulado convencionalmente las relaciones y las materias de interés común «en el espíritu de la doctrina de la Iglesia y conforme a las aspiraciones de su jerarquía».

Por otro lado, el mismo ejercicio del poder público fué expresamente orientado hacia la política normativa concordada. Jaime I se compromete a ejercer el gobierno de su reino según el derecho establecido, siempre que éste no ataque a las instituciones canónicas, y de acuerdo con las laudables costumbres.

En algunos territorios la supeditación del régimen político a las normas canónicas conduce a un apoyo de la libertad municipal. Ejemplo, los concordatos que se refieren a la ciudad de Benevento y plantean la asimilación de los regnícolas al régimen de libertad allí señalado.

Va dotándose de contenido a lo que se llama política cristiana. Se resuelven los aspectos derivados de las zonas de fricción: cementerios, hospitales, enseñanzas, beneficios, exenciones...

De otra parte, hay que aludir al tema de la tolerancia. Y por tantas bocas y tantas plumas se proyecta en el mundo medieval una sombra de escepticismo en aquellos tres sabios que no saben qué religión es la verdadera. Los municipios plantean la tolerancia, los prín-

cipes toman una u otra posición, y el problema queda resuelto, con la ayuda del humanismo, para dar libre entrada a cuantos va a determinar la total transformación del orden político.

J. BENEYTO: *Iglesia medieval y Derecho público medieval*, «Rev. Gen. Legis. y Jur.», 1934.—K. BURDACH: *Vom Mittelalter zur Reformatino*, 1913.—K. FROEHLICH: *Kirche und Staedtisches Verfassungsleben im Mittelalter*, «Zeits. der Sav. Stift.», Kan., 53, 1933.—A. v. MARTIN: *Kultursoziologie des Mittelalters*, Stuttgart, 1931.—SERGIO MOCHI ONORY: *Ecclesiastica libertas e concordati medievali*, en el vol. *Chiessa e Stato*, ed. por la Univ. Cat. de Milán, 1939.—G. SORANZO: *Vicende religiose e politiche dei più antichi concordati*, en el vol. *Chiesa e Stato*, Milán, 1939.

CAPITULO XXII

EL ADOCTRINAMIENTO DEL MONARCA

61. LOS ESPEJOS DE PRÍNCIPES

Desde muy remota antigüedad el aconsejar al rey se hizo función de quienes cultivan, con el estudio, la inteligencia. Siempre fué así, pero en la Edad Media sobre todo, y desde Casiodoro y Agapeto a Santo Tomás y por Egidio de Roma hasta el propio Petrarca, el consiliarismo constituye un verdadero género dentro de la literatura política, en el que descollaron los hombres de la Iglesia.

La preocupación de adoctrinar se advierte en las mismas epístolas a los Pontífices, y se renueva con la influencia agustiana, pues entre las muchas lecciones que dió al mundo el obispo de Hipona no dejó en olvido ésta para los príncipes, en aquel recordado pasaje V. 24 de su *De civitate Dei*.

El auge medieval arranca de la época carolingia, justamente cuando se injerta en el orden terreno la tesis ministerialista de San Agustín. Se remueve así un fondo docente, del que existen muestras de preocupación contemporánea, al tiempo de sentarse las bases de una sistemática política. Otra es la línea lírica, que nace de la miscelánea de Venancio Fortunato y produce una serie de panegíricos. Brillan entonces Esmaragdo, Jonás, Hincmaro y Paulino. Esmaragdo escribe su *Via regia* con la tesis de la tarea del príncipe de conducir al pueblo a la vida celestial; Jonás de Orleáns da la enseñanza moral y civil a reyes y a legos; Hincmaro se preocupa del ministerio del monarca, y, en fin, Paulino de Aquileya nos deja su hermoso *Liber exhortationis ad Ericum*. En la misma época consigue singular importancia la literatura política epistolar. Dieron ejemplo de ella los mismos Papas: Pablo I escribe a Pipino; y a los Papas siguen los obispos: Aureliano de Arles mantiene correspondencia con Teodoberto I.

Salta de estas líneas Jonás de Orleáns, que tomó parte activa, por deseo del rey, en la gobernación del reino. Fué el consejero de más confianza de Ludovico Pío, durante toda su vida. Sus tratados *De institutione regia* y *De institutione laicali* se relacionan con el Concilio de París en 829 y constituyen, con su propia acción, un doble y singular ejemplo de la actividad de los intelectuales en la dirección de los monarcas. *De institutione regia*, dedicada a su antiguo rey Pipino, es una exhortación al cumplimiento de los deberes de príncipe cristiano. Sus fuentes son la sabiduría eclesiástica y especialmente San Isidoro, de quien proceden las mejores definiciones—como la de la realeza ligada al derecho—y los más claros principios, como el de la concepción ministerial del Poder.

Otra gran figura es la de Gilberto de Tournai, cuya *Eruditio regum et principum* es también muy divulgada y constituye un caso típico de «espejo».

Posteriormente brillan Lorenzo el Francés, con un *Livre des vices et des vertus*, escrito en 1279 para Felipe el Atrevido, y Juan de Limoges, autor de *Morale somnium Pharaonis* y *De oculo morali*, también difundidos por las tierras del Continente. En esa misma línea de los espejos ha de citarse el curioso *Espejo de Papas*, debido a San Bernardo. Tal es, en efecto, el *Liber de consideratione ad Eugenium*, del santo de Claraval. No hay que decir que el *Liber* es igualmente aplicable a los reyes y de él calcan normas y preceptos no pocos autores.

Tras el brillo de la docencia epistolar descuella una serie de trabajos calificada por la exaltación de los ejemplos. Jacobo de Viterbo la aconseja: *Antiquorum regum vitam et gestam atque historiam* —escribe—*oportet eos cognoscere*. Y Gerardo de Cambray, hacia 1176, bajo Enrique II, trata de adoctrinar por vía ejemplificativa: *declarare per exempla*.

Es la época del parabolismo, de la influencia del apólogo, venido de Oriente con los musulmanes y circulando por Europa al través de España. De ahí la gran importancia de la literatura de *ensiemplos*, de la que tan brillante producción tuvimos. La teoriza Gil de Zamora, la declaran el *Bonium* y el *Calila e Dimna*, y los libros de don Juan Manuel, de Sancho IV o del propio Alvaro Pelayo, cuyo *Speculum* es típico ejemplo de lección moral, así como Juan de Castrogeriz, que agrega al *De regimini* de Egidio Romano glosas llenas de historias y de ejemplos.

Otro período puede calificarse por la influencia de la Escolástica, y allí se funden—y pronto se bifurcan—esas dos direcciones, docentes y parabólicas, dando cauce a las líneas especulativas y enciclopédicas, determinadas, respectivamente, por las figuras maestras de Santo Tomás y de Vicente de Beauvais.

Se cierra este tercer momento con la irrupción del Humanismo. Petrarca, Crisoloras o Lorenzo Valla, todos impulsan una nueva vía. Es la docencia, mas la docencia letificante; aquella que daba motivos a los vecinos de Mantua para calificar de *casa iocosa* el *Pedagogium*, de Victorino de Feltre (n. 1378).

J. BENEYTO: *Orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, 1949.—W. BERGES: *Die Fuerstenspiegel des hohen und spaeten Mittelalters*, Leipzig, 1938.—E. BONDURAND: *L'éducation carolingienne*, París, 1887.—E. BOOZ: *Fuerstenspiegel des Mittelalters bis zur Scholastik*, Friburgo de Brisgovia, 1913.—L. K. BORN: *The Specula principis of the carolingian renaissance*, «Rev. Belge de Philol. et d'Hist.», 12, 1933.—E. CAVALLERO: *La doctrine sur le prince chrétien dans les lettres pontificales au V siècle*, «Bull. d'Hist. Eccles.», 1937.—A. F. GARRIGÓS: *La actuación del arzobispo Gelmírez a través de los documentos de la Historia compostelana*, «Hispania», 3, 1943.—W. MUENCH: *Gedanken ueber Fuerstenerziehung aus alter und neuer Zeit*, Munich, 1909.—A. DE POORTER: *Le traité Eruditio regum et principum de Gilbert de Tournai*, Bruselas, 1914.—JEAN RÉVERON: *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX e siècle*, París, 1930.—S. STEINHERZ: *Ein Fuerstenspiegel Karls IV*, Praga, 1925.—A. TIRALLA: *Die augustinische Idealbild der Christlichen Obligkeit*, Greifwald, 1916.—ALBERT WERMINGHOFF: *Die Fuerstenspiegel der Karolingerzeit*, «Hist. Zeitschrift», 89, 1902.

62. EL «POLICRATICUS» DE JUAN DE SALISBERY

Quien por su resonancia y su significación merece especial referencia es un fraile inglés que brilló en la época carolingia, y aun por los siglos que siguieron. Juan de Salisbery, del que ya se dió noticia, supera las construcciones anteriores, y no sólo éstas, sino algunas de las posteriores, ya que su *Policraticus* constituye realmente, como ha notado Dickinson, el primer tratado de Política.

La obra del salisberiense representa, en efecto, la tradición medieval pura, inafectada por las ideas renacidas ligadas a la antigüedad. Es, de ese modo, auténtica maduración de las doctrinas que surgen del contacto de la Patrística con las instituciones, y se nos ofrece como resultado de un largo período de transición y de cimentación.

El *Policraticus* trata aspectos tan diversos como la licitud de la caza y la proscripción de los aduladores. El problema central es el de la diferenciación entre el príncipe y el tirano, y al lado de éste el de la construcción de la *epiqueya*, considerando al rey como «siervo de la equidad». Asoma por ahí el seudo Plutarco, y, en fin, la concepción organicista de la república: el príncipe visto como su cabeza; los mílites, los abogados y cuantos ejercen oficios, son sus manos y sus pies. Presidiéndolo todo, el rey imagen de Dios, coordinador de la cabeza y de los miembros.

Para el propio Juan de Salisbery el rey tiene como primer deber el de observar la ley. Está sometido a Dios y a la justicia. Ministro del bien común y servidor de éste, se califica así como tal. El príncipe que no sirve al bien común ni a la justicia se convierte en tirano y no merece vivir. Matarle es entonces acción buena y justa. El salisberiense busca en su apoyo el ejemplo de Judit, que hizo bien cortando la cabeza de Holofernes; tanto servía a la fe y a la caridad que no hay que reprenderle que mintiese. La proclamación de esta doctrina, primera teorización concreta del tiranicidio, dió gran vuelo a la fama de este fraile.

Su influencia es extraordinaria. Por él llegan a Dante y a los juristas fondos históricopolíticos de importancia. El *Policraticus* comparte con el *De regimini*, de Egidio Romano, al que precede, el título de libro el más leído de toda la Edad Media. Hay constancia en España de haber sido conocido y utilizado.

J. BENEYTO: *Orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, 1949.—M. DÉMINUIT: *Jean de Salisbury*, París, 1873.—JOHN DICKINSON: *The mediaeval conception of Kingship and some of its limitations, as developed in the Politicraticus of John of Salisbury*, «Speculum», 1, 1926.—F. ELÍAS DE TEJADA: *Ética, Derecho y Política en Juan de Salisbury*, «Homenaje a W. Starkie», Madrid, 1948.—P. GENNRICH: *Die Staats und Kirchenlehre Johannes von Salisbury*, Gotha, 1894.—HUBLOCHER: *Hélinand von Froidemond und seine Verhaeltniss zu J. von Salisbury*, Regensburg, 1913.—HUIZINGA: *John of Salisbury*, «Parerga», 1945.—A. PÉZARD: *Du Policraticus à la Divine Comédie*, «Romania», 1948. SCHAARSCHMITT: *Johannes Sarisberiensis*, Leipzig, 1862.—F. SCHUBERT: *Die Staatslehre Johannes von Salisbury*, Berlín, 1897.—W. ULLMANN: *The influence of John of Salisbury on the medieval italian jurist*, «English Hist. Rev.», 59, 1944.—H. WADDELL: *John of Salisbury*, «Essays and Studies», 13, 1928.

63. LA TEORÍA DEL PRÍNCIPE PERFECTO Y LA CIENCIA POLÍTICA

La teorización medieval del monarca ideal se construye sobre constantes influjos de la ética. Para ser rey como propone la doctrina, el príncipe se ha de iniciar en el dominio de la moral y de la cultura. La teoría del rey no interesa tanto como la de ese rey concreto que se monta sobre estructuras intelectuales y morales.

Rey bueno es el que protege los estudios y el que estudia a su vez; el que se orienta hacia normas de justicia: el rey inteligente y sin concupiscencia. La idea del rey sometido a norma se liga a la idea del príncipe, que debe mirarse en los espejos escritos por los sabios.

Si Eneas Silvio Piccolomini no desdeñó escribir un *Tratatus de liberorum educatione*, tampoco estuvo ausente esta preocupación en los hombres de letras y de mitras de España. Sobre cuanto se ha dicho ya, en la línea que cuenta con San Martín de Braga y con San Isidoro, debe citarse al arzobispo Gelmírez—a quien el cardenal Gregorio dedicó su colección canónica *Policarpus*—, y de ejemplar manera al repetido Alvaro Pelayo, que da en su *Speculum* una grave lección al rey a quien dedica el libro—Alfonso XI—, y a quien tantas cosas tiene que reprochar. El rey ideal está principalmente obligado por la justicia y por la ley. No quiere Pelayo un monarca absoluto, aunque exalte al buen gobierno de Francia, sino una monarquía de tipo limitado tal como Fortescue teoriza. El rey ideal del teorizante lancasteriano es en efecto ese que aquella dinastía ha hecho típico. Encargado por Enrique VI de educar al príncipe, vuelca en la enseñanza su versión del rey ideal. Y si nos dió experiencias junto a libros, buena labor la suya. Quiere un gobierno limitado. Tras distinguir el legal y el político, busca la mezcla de los dos en su tercera fórmula: la del *rex politicus*.

Doctrina semejante va idealizando el Humanismo. Con la aportación conciliar de Constanza y de Basilea, con la atmósfera parlamentaria, y con la presencia, ya acentuada, de los profesionales del derecho, nadie piensa en el rey absoluto. Los juristas cumplen importante papel en las ciudades principescas de Italia y en las cortes de los monarcas de Aragón, donde forman en el séquito como «hombres científicos». A las Universidades se unen los poetas y se aprovecha la crisis de la Escolástica para empujar con ímpetu renovador. Brilla la *inventio dialectica*, y junto a las obras que son simple condensación de opiniones comunes, las hay ya que superan los esquemas medievales y afirman la tesis de la monarquía limitada, como sucede con Tito Livio de Frulovisi, y de ejemplar modo en Sánchez de Arévalo y en Belluga.

La *Suma de la Política*, de Rodrigo Sánchez de Arévalo, está dentro de ese mismo ambiente, saltando sobre la casuística de los espejos, reconociendo la sumisión del rey ideal a las doce virtudes, y su sujeción a la ley. Esta *Suma* recoge el desarrollo de la Política en la mitad del siglo xv y constituye acaso el último eslabón de la cultura científica pertinente antes de la irrupción de las nuevas posturas.

El *Speculum principum*, de Pedro Belluga, que lleva ese título por expreso deseo de Alfonso V—de Aragón y de Nápoles—, exalta el vigor del ordenamiento del Derecho en posición de régimen limitado, sometiendo a normas, con el rey a la cabeza de una república esencialmente ligada a parlamentos, a curias y a consejos.

Desde Hugo de San Víctor y Juan de Salisbery, la Política se había instalado sobre la imagen de los consejos al príncipe. La fundamentación filosófica deriva del desglose de que fué objeto la teología, mas sin abandonar su tutela gracias a la teoría de la subalternación de las ciencias, que coloca bajo el patrocinio de la moral la invención humana fundada en la razón. Actúan así prudencia y sabiduría, arte y cultura, y como el artífice es el rey, la virtud política propia es la *prudencia regnativa*, en la que el príncipe debe unir la experiencia a la sabiduría.

Al lado de la ética y de la economía, con sus zonas cerradas de lo individual y de lo familiar, la Política es una especie de moral civil ligada a la persona en cuanto a miembro de la comunidad, *civitas* o «república». Y al reconocerse la presencia del hombre en la acción de su pensamiento sobre el avatar político, el jurista y el teólogo van determinando el ámbito de la actividad del príncipe.

No hay solamente voluntad, sino consejo, y virtudes propias en el aconsejar y en el juzgar. Los clérigos señalaban deberes y esquemas de virtudes; los legos van hablando de mecanismos y de cautelas, y hasta de un típico procedimiento. Con la teorización roncaliana de las regalías llega la uniformidad de la jurisdicción, y sobre ella actúa una fijación de funciones reales. Y trasladan al campo social la doctrina eclesiástica del poder limitado del príncipe, forjada por teorización de virtudes y por obligación de consentimientos y sumisión a normas, incluso ante formas políticas que se empiezan a admirar para hacer más aceptable la imitación.

El impulso de la teorización de la monarquía limitada se liga a la exaltación de Venecia, que ve acabar la Edad Media con el dominio de las viejas oligarquías sobre el Dux, tras la limitación familiar en 1297 de los candidatos al Gran Consejo y su reforma de 1370. Cuando en 1495 ha de dar régimen a Florencia, Savonarola tiene presente la ordenación veneciana, reviviscencia del pensamiento aristotélico del gobierno mixto. El Magistrado de los diez, el Senado de los ochenta miembros y, el Gran Consejo o asamblea popular se ofrece a los ojos de aquellas gentes como estructura ideal del orden político. La sugestión llega al mismo Maquiavelo y se difunde por Europa. Bien se ve que más teoriza sobre las formas que sobre las ideas, sobre las estructuras mejor que en torno a los esquemas morales. Al reinado de la idea —la moral, el ejemplo, la simple sabiduría—sucede el de los hechos. El libro que van a leer los príncipes es el que Guicciardini llamará «libro de la discreción.»

La política deja de ser una teoría (y éste fué el mérito de la cultura medieval) para convertirse en una ciencia experimental basada en el estudio de los hombres y en la observación de las realidades. Con vigorosa conciencia del cambio producido se esgrimieron estos argumentos para deformar la política de Fernando el Católico, que siendo un rey

como lo querían los viejos Espejos, era también el príncipe que pudo imaginar el secretario florentino.

El príncipe perfecto ya no será un príncipe virtuoso o justo, sino aquel que se ofrezca como «un verdadero artista». Gran conocedor de los hombres, cual Cosme de Médicis, de quien se dijo que no necesitaba sino mirarlos. Así se prepara el camino para exaltar la propia personalidad del rey, con lo que el movimiento absolutista ensancha su significación, volviendo atrás en la tendencia, tan clara en la última centuria, de la monarquía limitada.

En realidad, con esto se abre una época nueva. No sólo son los Descubrimientos, el Luteranismo o Erasmo... Es esta transformación espiritual lo que inicia otra Edad. Una Edad en la que tiene valor de cortesía lo que siempre había parecido injuria: aquello de Eneas Silvio a Segismundo Malatesta: «Obrero de la simulación y del disimulo.»

J. BALOGH: *Rex a recte agendo*, «Speculum», 3, 1928.—F. BATTAGLIA: *La dottrina dello stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, «Riv. Intern. Filos. del Dir.», 7, 1927. *Il trattato De Republica di Tito Livio d'Frulovisi*, «Riv», cit., 15, 1935. *Enea Silvio Piccolomini e Francesco Patrizi, due politici del Quatrocento*, Florencia, 1936. *Il pensiero politico di Enea Piccolomini*, en el vol. *E. S. Piccolomini e Francesco Patrizi*, cit.—J. BENEYTO: Prólogo a su ed. de SÁNCHEZ DE ARÉVALO: *Suma de la Política*, Madrid, 1944. *Orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, 1949.—V. BENETTI BRUNELLI: *Il rinnovamento della politica nel pensiero del secolo XV in Italia*, Turín, 1927.—L. K. BORN: *The perfect prince, A study in 13th and 14th Century Ideals*, «Speculum», 3, 1928.—TH. BUYKEN: *Enea Silvio Piccolomini*, Bonn, 1931.—CESSI: *Venezia ducale*, Padua, 1927. C. CURCIO: *La politica italiana del' 400*, Florencia, 1932.—G. CHIARELLI: *Il De Regno di Francesco Patrizi*, «Riv. Intern. Filos. del Dir.», 12, 1932.—S. B. CHRIMES: *English constitutional ideas in the Fifteenth century*, Cambridge, 1936.—F. ELÍAS DE TEJADA: *Las ideas políticas del Príncipe de Viana*, «Rev. Gen. Legis. y Jur.», 1944.—M. GRABMANN: *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino*, «Riv. di Filos. Neoscol.», 26, 1934.—GERHARD KALLEN: *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist*, Colonia, 1939.—P. S. LEICHT: *Dalla Monarchia al Principe*, «Lo Stato», 3, 1932.—R. DE MATTEI: *Il pensiero politico di F. Petrarca*, «Politica», 80, 1928.—MENSEL: *Eneas Silvia als Publizist*, Leipzig, 1903.—PHILIPPE MONNIER: *Le Quattrocento*. París, 1931.—G. RITTER: *Die geschichtliche Bedeutung des deutscher Humanismus*, «Hist. Zeitschrift», 127, 1922.—L. THORNDIKE: *Science and Thought in the XVth Century*, Nueva York, 1929.—G. TOFFANIN: *Il Cinquecento*, Milán, 1942.—A. TRUYOL: *La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval*, «Rev. Intern. de Filos.», 3, 1947.—VOIGT: *Enea Silvio de' Piccolomini*, Berlín, 1856.—N. ZINGARELLI: *Le idee politiche del Petrarca*, «Nuova Antologia», 1928.

CAPITULO XXIII

LAS DOS LINEAS MATRICES DE LA DOCTRINA

64. LA GLOSA: BÁRTOLO DE SAXOFERRATO

Si el siglo XIII fué el siglo del Derecho, en parte esencial se debió a la obra de la Glosa. Con ella puso Acursio a disposición de los juristas, preocupados por los problemas de la Política, los elementos fundamentales para una comprensión de los principios que rigieron las dos grandes creaciones de Roma: el Imperio y la República.

La eficacia de esta aportación queda subrayada en su fecundidad con los resultados conseguidos por la clarificación del poder político. La teorización medieval ya referida estaba falta de esta ayuda. En efecto, a pesar de la presencia de influjos de carácter patrimonial que convirtieron en *dominus* al *imperator*, los textos jurídicos de Roma lo ofrecían al servicio de la *res publica*. Ante los contrastes del ambiente feudal, precisamente en pleno vigor en Lombardía, la aparición del concepto político puro de poder tiene una gran importancia. Lo romano vuelve a marcar así la idea de autoridad pública en la imagen del emperador. Mas no sólo esto.

A medida que se profundiza en su investigación, van ofreciéndose en la Glosa aplicaciones y concepciones de formas políticas y de conceptos ligados a la doctrina del poder público. En primer término, la figura del príncipe como cabeza de toda jerarquía. Acursio escribe: *Princeps est caput omnium magistratum qui sunt principis tanquam capitis membra.* Más aún sobre la doble idea de la cabeza y de los miembros, una propia tipicidad: el príncipe está calificado por la calidad de su poder, distinto del de los magistrados, no por la cantidad, sino por el género: *Solum imperator est in maiestate.* Esa vieja *maistas*, además de aureola de prestigio, significa aquí el poder pleno: *Iurisdictio est plena sicut in principe romano: alia est non plena ut in aliis iudicibus.* La idea de la plenitud del poder se antoja a los glosadores tan claramente, que Marino de Caramánico la designa expresivamente como «rotunda»: *rotundam et plenam habent potestatem.*

En un segundo esfuerzo se debe a la Glosa la enumeración y la fijación de los derechos que constituían el contenido del poder del príncipe. Y ante todo las fundamentales actividades legislativa y financiera: dar leyes y cobrar tributos. El poder legislativo se construye sobre la imagen del emperador como *lex animata in terris*, y de manera exclusiva según el principio que le hace *solus conditor legis*. El poder tributario, formulado semejantemente encuentra desarrollo en Baldo y en los comentaristas del edicto de Roncalla, al que se liga

también la teorización del poder jurisdiccional: *Omnis iurisdictio et omnis districtu apud principem est.*

Mas la adquisición verdaderamente trascendental de la Glosa es la que conduce a una formulación jurídica de aquel concepto del principado como oficio, que había tenido ya en los moralistas y en los consejeros eclesiásticos una declaración ética. *Populo seu principi* —dícese, al fin—*hoc officium imminet ut singuli hominibus provideat.*

Sobre estas bases, la Glosa da ocasión a comentarios y elaboraciones de conceptos. La Escuela boloñesa construye, en forma fecunda para el derecho público, la idea de la *universitas.* Si en un principio ésta *nihil aliud est quam singuli homines qui ibi sunt,* bien pronto el conjunto deja de presentarse como simple suma, y se inicia un desarrollo teórico que parte de Odofredo y culmina en Bártolo, distinguiéndose entre *omnes ut universi* y *omnes ut singuli.*

Desde el punto de vista del Derecho público, la más eminente figura es la de Bártolo de Saxoferrato. Nacido a principios del siglo XIV e hijo de un jurista, era ante todo un práctico, asesor de las ciudades de Todi y Pisa, amigo y servidor de Carlos IV, y, en fin, profesor en Perusa. Conocía la literatura política de la época: Egidio Romano, Santo Tomás, Dante. El mismo escribe dos tratados sobre política: *De tirania* y *De regimini civitatis.*

Bártolo tiene ante sí dos hechos: en su propio mundo local, las *universitates* que no reconocían superior; en el ambiente de su siglo, la afirmación del carácter natural de la institución política. Los problemas del Imperio y del Pontificado se le presentan clarificados. Ya Acursio había dicho, en frase penetrante, que la Iglesia, más que madre, era hermana del Imperio. Solamente puede proclamarse por los Pontífices una maternidad: la que deriva de la alta santidad de las cosas religiosas. Por lo demás, Imperio y Pontificado tienen origen común y se equiparán en su poder. Se ha dicho que Bártolo llega a más y que puede considerársele imperialista. Lo que sí hay en él es una exaltación del pueblo romano: *Duo sunt genera gentium principaliter, primo populus romanus, secundi populi estranei.* Y son *estranei,* según Bártolo, los que no consideran señor suyo al emperador romano; los que dicen que su señor tiene el dominio del orbe—los de Constantinopla, los tártaros del Gran Kan, los sarracenos...—. Es una concepción que permite la continuidad del Imperio. Bártolo cree en su sucesión cíclica: babilónico, persa, medo, griego, romano, y cristiano. El Imperio que quiere es este último orden, en el cual la Iglesia y el Estado constituyen una sola *civitas.* Así se coloca frente a las tiranías locales que por aquel tiempo combatía en Italia el cardenal Albornoz, portador de ideas políticas también dignas de estudio.

La etapa final del movimiento de los glosadores está representada por los civilistas del siglo XV. Su elaboración estuvo especialmente ligada al tema del poder legislativo. Créese que el pueblo romano confirió al emperador esa potestad hasta su agotamiento, y de manera que hacía posible cualquier recobro o retención. En tal línea se en-

cuentran Bartolomé de Saliceto, Pablo de Castro, Jason de Maino, Juan de Imola, Nicolás de Tudesquis, Zabarella, Cristóforo Porcio... Se teoriza sobre el contrato del príncipe—la *lex regia*—y en relación con su naturaleza vinculativa. La consecuencia es el reconocimiento en el emperador de una autoridad absoluta e incondicionada para dictar la ley, y la falta de toda competencia legislativa, en términos generales, en el pueblo sustento de la *res publica*.

Si se piensa en la difusión alcanzada por la Glosa, y concretamente por Bártolo y por Baldo—cuyos tratados son el *trivium et quadrivium* de los juristas de la baja Edad Media—, fácilmente se subraya la influencia de los conceptos que la Glosa aporta a la teoría del Derecho público.

J. BENEYTO: *El Cardenal Albornoz, canciller de Castilla y caudillo de Italia*, Madrid, 1950.—E. BESTA: *L'opera di Jacopo de Revigny*, «Riv. Ital. per le Scienze Giur.», 1900. P. BRUGI: *Le dottrine politiche dei Glossatori* (en el vol. *Per la stor. della giur. e delle Univ. ital.*, Turín, 1914).—CAILLEMER: *Jean de Blanôt*, «Mélanges Appleton», 1903.—A. J. CARLYLE: *Alcuni aspetti della teoria delle fonti e dell'autorità della legge ne'civilisti e canonisti del quindicesimo secolo*, «Riv. Intern. Filos. del Der.», 13, 1923.—L. CHIAPELLI: *Idee politiche del Bartolo*, «Archivio Giur.», 27, 1881.—FIGGIS: *Bartholus and the development of european ideas* (en su *The divine right of Kings*, app.: la 2.ª ed., Cambridge, 1931).—J. FLACH: *Cujas, les glosateurs et les Bartolistes*, «Nuov. Rev. Hist. Droit. Fra. et Et.», 7, 1883.—A. GREINACHER: *Die Auschaungen des Papstes Nikolaus I*, Berlín, 1909.—H. KANTOROWICZ: *Studien in the Glossators of the Roman Law*, Cambridge, 1938.—LANDSBERG: *Die Glosse des Accursius*, Leipzig, 1883.—LEFEVRE: *Des legistes et de leur influence au XII et XIII^e siècle*, París, 1859.—MAX PONLOW: *Ueber den Einfluss der altroemischen Vorstellugen von Staat auf die Politik Kaiser Friedrich I und die Anschauungen seiner Zeit*, Halle, 1885.—A. ROTA: *La concezione irneriana dell' «aequitas»*, «Riv. Intern. di Filos. del Dir.», 26, 1949.—L. ROSSI: *Bartolo di Sassoferrato nel diritto pubblico del suo tempo*, Bolonia, 1917.—G. SALVEMINI: *Studi storici*, Florencia, 1901.—L. SANGUINETTI: *Accursio*, Bolonia, 1897.—TARDUCCI: *L'opera di Baldo*, Perusa, 1901.—R. TRIFONE: *Roma comunis patria nel pensiero dei giuristi dell'età intermedia*, «Riv. St. Dir. Ital.», 9, 1936.—WOOLF: *Bartholus of Sassoferrato, his position in History of Mediaeval political Thought*, Cambridge, 1912.

65. LA ESCOLÁSTICA: SANTO TOMÁS DE AQUINO

La importancia de la Escolástica como línea matriz del pensamiento político no es menor que la de la Glosa. La Escolástica como método y como escuela, si no puede identificarse sencillamente con la filosofía medieval, es realmente la filosofía común y dominante en la época, que vale tanto como decir la cimentación de cualquier pensamiento lógico.

Mientras la Glosa representa el vínculo de lo político con la legislación romana, la Escolástica constituye su inserción en el esquema del cristianismo, en la unidad de la teología y la filosofía; acaso por esto abandonan la ficción del príncipe y la teoría del consejero, atendiendo al carácter colectivo de la *res publica*, y se añade el concepto del «bien común», que converge con los esfuerzos de los juristas.

Santo Tomás señala el punto culminante de la Escolástica, complemento y remate de los primeros impulsos, consumación de toda la potencia del contenido espiritual de la escuela. Duns Escoto, y tam-

bién Godofredo de Fontaines, a su lado, dan sitio a la obra y difusión a sus ideas con la enseñanza, sobre todo.

Nacido en 1225 en tierras napolitanas, de familia noble y sobrino del abad de Montecasino, representa un punto tan alto en la historia de la cultura, que sólo es comprensible tras una preparación cultural instrumental que exige el pleno conocimiento del *opus* aristotélico, el desarrollo de las Universidades y la actividad estudiosa de las Ordenes religiosas, singularmente las mendicantes que cultivan la filosofía y la teología. Le conocemos en París como discípulo de San Alberto Magno. Le vemos, luego, en Italia, donde traba colaboración con Guillermo de Morbeca; colaboración de gran importancia por cuanto Guillermo se ocupa de traducir el *opus* de Aristóteles. De nuevo en París, durante la controversia averroísta, como enviado de la Orden dominicana a la cual pertenecía, interviene en la cuestión de la prohibición de Sigerio de Brabante. Y otra vez en Italia, donde funda un estudio en Nápoles, seguramente ligado al propósito anjuino de establecer una Universidad que los libere del sometimiento a la influencia boloñesa.

Las obras de Santo Tomás revelan un esfuerzo extraordinario. Su vida le vale, igual que sus escritos, el título de Doctor Angélico. Escribe tres series de trabajos: Los Comentarios a Aristóteles, las obras sistemáticas y las docentes. Los Comentarios no son tanto paráfrasis como exégesis críticas. Sus obras sistemáticas son las grandes summas: la *Summa theologica* y la *Summa contra gentes*. La obra docente se explaya en los *quodlibetos* y las *questiones disputatae*. En su labor descuella el estudio profundo y detenido que alumbra caudales de inteligencia. De este modo señala una época en el pensamiento, consiguiendo anular tanto el agustinismo como el neoplatonismo.

Santo Tomás parte de la concordia entre la fe y la razón, y trabaja principalmente sobre teología y filosofía. Su *modus sciendi* utiliza los métodos deductivo e inductivo, el raciocinio y la experiencia. Así se abandona aquella entrega pedisecua a las *autoritates*.

Toda la obra está enderezada a la enseñanza, líguese o no a la labor académica; especialmente la *Summa theologica*, construída con estructuras docentes típicas *disputatio y quæstio*. Compuesta en 1266-1273, en Italia primero, luego en París, y más tarde en Italia otra vez, constituye, como dice Grabmann, la exposición sistemática más vasta y más clara de toda la teología tomista, con sus fundamentos y sus antecedentes. Es la obra de madurez de su última época de trabajo. A su lado nos interesan aquí los *Comentarios sobre Aristóteles*, clave que nos proporciona—según Grabmann—el exacto conocimiento de los elementos aristotélicos de la doctrina del Santo. Para medir sus fuentes también importa el *Comentario sobre las Sentencias*, con marcadas aportaciones agustinianas, y la *Suma contra gentiles*, dirigida a la formación de los misioneros, que es testimonio de las influencias filosóficas arábigas.

Base ideológica de la Escolástica y del tomismo fué la Patrística, pero también el aristotelismo. Un pintor del siglo XVI, Fracisco Triani,

en Santa Catalina de Pisa, nos ofrece a Santo Tomás entre Aristóteles y Platón, tomando las *Eticas* y el *Timeo*. Exageraba quien hizo al pintor la sugerencia. La antigüedad clásica está presente en todo aquel siglo, mas no sólo ella. También la Patrística, y esencialmente San Agustín. Como Grabmann ha notado, la hazaña de significación universal de Santo Tomás consistió en la síntesis de Aristóteles y de San Agustín. El aristotelismo, de otra parte, no ejerce influencia en un sentido determinado: está en Santo Tomás, como está en Marsilio, en Dante y en Jacobo de Viterbo. No se acoge tanto un sistema como un método. Lo que Aristóteles aporta principalmente es un modo de meditar sobre los problemas de la república. Zeiller exagera al decir que hay que buscar en Aristóteles el origen de las teorías políticas del de Aquino. En efecto: el aristotelismo de Santo Tomás no es servil. Tálamo y Grabmann afirman que no fué exclusivista, ni integral, que está transformado y enriquecido con otros elementos, e incluso que no es genuino, aunque conserve sus principales fundamentos.

Santo Tomás muere joven, en 1274. Su Obra puede decirse que queda cortada. Un manuscrito de la *Summa theologica* en el Balliol College, de Oxford, lleva al margen una expresiva anotación: *Hic moritur Thomas, o mors, quam sis maledicta*. La maldita muerte no le permitió escribir más, pero con lo que dejó, dejó tanto que su obra superó su presente con su futuro. El tomismo se impone hasta parecer que se identifica con la Escolástica. Esta identificación no fué fácil y sólo se consiguió con denuedo. Luchó con la oposición conservadora, que reaccionó furiosamente apenas murió el Santo, ya con la condena de proposiciones fulminada en 1277 por el obispo de París. Incluso miembros de la Orden atacan su doctrina: tales el arzobispo Kilwardby y Durando de S. Pourçain. Y desde luego los franciscanos (Peckam Acquasparta, Guillermo de la Mare). La tormenta arreció hasta tal punto, que su gran maestro San Alberto Magno, muy viejo ya, hizo el viaje de Colonia a París para defender a su ejemplar discípulo.

Los seguidores del Aquinate eran fervorosos y le realizaron una vigorosa campaña: piénsese en la huella de figuras como Egidio Romano, Agustín Triunfo, Jacobo de Viterbo, Pedro de Alvernia, Tolomeo de Luca. A los que escriben un *Correctorium corruptoria fratris Thomæ*, siguen los que lanzan el *Correctorium correptori fratis Thomæ*. Muy pronto, según testimonio del Luqués, Santo Tomás es designado como *Doctor communis*, es decir, doctor por todos reconocido. El Capítulo general reunido en Metz en 1313 considera su doctrina como la más sana y la mas común. *Sanior et communior*.

Conocer la obra política de Santo Tomás obliga a una cuidadosa lectura de su extensa producción, pues las ideas relativas al pensamiento político están dispersas en aquélla. Hay que acudir ante todo a los copiosos *Comentarios* que escribe: sobre Pedro Lombardo, la *Moral a Nicómaco;* a sus libros *De regimini principum* y *De regimini iudeorum*, a sus dos grandes *Sumas*, la teológica y la contra gentiles, y aun a algunos *quodlibeta*.

La aportación tomista más fecunda—la valoración del concepto de *regnum*—es típicamente escolástica. Ignorábase el Imperio y se

exaltaba la Cristiandad como conjunto de *comunitates* autárquicas en sentido aristotélico, o en función del gobierno religioso, es decir, como Iglesia. Frente a los temas del Imperio, Santo Tomás plantea los del *regnum;* Reino y régimen son, de este modo, piedras sillares de evidente eficacia. Tampoco es, pues, curialista. Partiendo de la distinción de San Mateo, 22, 21, fija el ámbito de las dos potestades, dando una valoración principal a la república en su materia propia.

Los contornos fundamentales del pensamiento político de Santo Tomás quedan fijados por su tendencia conciliadora entre el aristotelismo y el cristianismo. Su cimentación lógica está determinada por los siguientes conceptos: el hombre, naturalmente destinado a la vida social; la necesidad de un principio ordenador de la convivencia, de cuya estructuración derivan las formas de gobierno; la tarea del príncipe en su doble zona: conducción de las almas al goce divino, con la justicia, y abriendo el camino de la virtud, y conducción también de la vida material, escogiendo territorios, cuidando del abastecimiento, de la economía, de la ayuda a los necesitados... (Los temas discutidos aquí, en un amplio terreno doctrinal, son los de la tiranía, la intervención económica, la desvalorización de la moneda, etc.)

Antes de plantear la ordenación de la sociedad aborda el Santo dos problemas previos: el de la ley y el del pueblo. La primera puede ser eterna, natural y humana; y ésta es la eterna *(ratio divinæ sapientiæ)* aplicada al hombre, con la distinción en civil y de gentes. La ley dada al hombre es una ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por aquel que tiene cuidado de la comunidad. El pueblo se ofrece participando en la vida pública. La ciudadanía está ligada a esa participación, constituye, por ende, garantía de paz y de estabilidad; de ahí el consejo de que todos tengan alguna parte en el principado—*et attendendum ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem habent et custodiunt.* Al pueblo le toca asimismo la tarea legislativa: *condere legem ad totam multitudinem vel personam publicam pertinen...*

El poder es un instrumento de la comunidad; sus titulares, gerentes; su objetivo, el bien común (concepto de enorme fecundidad en su doctrina).

En cuanto a la organización civil concreta, ésta queda subordinada a la última finalidad del hombre. La ordenación de la comunidad civil debe imitar a la divina, al modo como la ley humana está dirigida por la eterna. En la distinción de la república en aristocracia y democracia, señalada en los comentarios de Aristóteles, recoge secamente el parecer del Estagirita; mientras en *De regimini regni* se destaca la versión ministerial del poder, que procede del fondo agustinista y acaso de Juan de Salisbery y de San Bernardo. El tema de la elección y de la herencia interesa en su formación de la monarquía: considera mejor, en principio, la elección, mas prefiere, *per accidens*, la herencia. Lo importante es que sea la virtud lo que habilite para los puestos de gobierno.

Bastan estas referencias para señalar que la teoría política de Santo Tomás no es tan sólo el resultado de la meditación sobre afirmaciones básicas apriorísticas, sino que delata un contacto con la realidad. Por lo demás, la sociedad y su orden político se ofrecen como dimensiones ontológicas, ligadas a la esencia de la naturaleza humana. La virtud es el fin, pero antes de la vida virtuosa está la vida suficiente. El poder es la fuerza que desarrolla el organismo político para la consecución del bien común, bien que de la multiplicidad de las fuerzas individuales y como resultado de un proceso integrador brote la unidad que expresa aquél. Este no es, por tanto, una vez encuadrado en el derecho, sino un instrumento de la comunidad; sus titulares son «gerentes», personas que hacen las veces de la multitud, a la que bien puede decirse que corresponde.

Estos mismos resultados se deducen del estudio de la formulación tomista del poder eclesiástico en sus relaciones con el secular, así como de la cuestión del Imperio. Acaso la fecundidad de la doctrina tomista se deba, como también sucede con Marsilio, al propio hecho de tener en cuenta la realidad política, aquellas *civitates* o *universitates* italianas, que actúan como príncipes. Lo que refleja una experiencia que debió considerar, ya ese mundo de la Italia septentrional, ya —acaso mejor—el sistema de la monarquía napolitana, de tan evidentes influencias francesas. No se olvide que Tomás de Aquino vivió en Nápoles hacia 1272-73, llamado por Carlos de Anjou. También puede pensarse en el conocimiento directo del régimen establecido por Luis IX—a quien trató—en la propia Francia. Carlyle pretende que esta actitud significa el reconocimiento de la falta de vigencia de la ideal imperial para afirmar la unidad del orden político; ésta arranca de la ley y del pueblo. El *populus christianus* se ofrece como mística ciudad, y la tesis de que el mundo sea gobernado por una sola persona se hace simple argumento monárquico. Lo que importa es, más que el rey, el súbdito, este hombre que no es sólo animal gregario, sino comunicativo; y así un discípulo de Santo Tomás, Remigio dei Girolami, maestro de Dante, pudo exaltar la racionalidad de la vida política con esta fórmula que se ha calificado como la más vigorosa de todos los tiempos: *Si non est cives non est homo.*

JOAO AMEAL: *Santo Tomás de Aquino*, Lisboa, 1938; trad. esp., Madrid, 1945.—J. BAUMANN: *Die Staatslehre des heiliges Thomas von Aquin*, Leipzig, 1909.—BERTHIER: *Divus Thomas, doctor communis*, Roma, 1917.—G. BO: *Il pensiero di S. Tomasso di Aquino sull'origine della sovranità*, «La Scuola Cattolica», 1930.—E. DI CARLO: *La filosofia giuridica e politica di Sto. Thomasso d'Aquino*, Palermo, 1946.—V. CATHREIN: *Der Volkstaat im Sinne des Hl. Thomas von Aquin*, «Archiv. f. Rechts u. Wistschaftsphil.», 12, 1919. E. FLORI: *Il trattato De regimini principum e le dottrine politiche di Santo Tommaso*, Bolonia, 1928.—E. GALÁN GUTIÉRREZ: *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1945.—BERNHARD GEYER: *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlín, 1928.—C. GIACON: *Guglielmo di Occam*, Milán, 1941.—E. GILSON: *Le thomisme*, París, 1942.—GLORIEUX: *La première pénétration thomiste et son problème*, «Rev. Apologetique», 53, 1932.—MARTIN GRABMANN: *Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., Salamanca, 1918; Barcelona, 1945. *Geschichte des Scholastische Methode*, Friburgo de Brisgovia, 1909. *Esencia y significación del aristotelismo de Santo Tomás*, «Ciencia Tomista», 67, 1944. *Introducción a la Summa theologica de S. T. de A.*, Buenos Aires, 1942.—B. C. KUHLMANN: *Der Gezetzbegriff beim heiliges Thomas von Aquin*, Bonn, 1912.—LACHANCE: *Le concept de Droit selon Aristote et Saint Thomas*, París, 1933. *L'humanisme*

politique de Sant Thomas, París, 1939.—LANDRY: *L'idée de Chrétienté dans les Scholastiques du XIII^e siècle*, París, 1929.—A. MALAGOLA: *Le teorie politiche di S. Tommasso d'Aquino*, Bolonia, 1912.—P. MANDONNET: *Les titres doctoraux de S. Thomas d'Aquin*, «Rev. Thomiste», 17, 1909.—MANSER: *La esencia del tomismo*, trad. esp., Madrid, 1948. H. MEYER: *Thomas von Aquin*, Bonn, 1938.—PELZER: *Godefroid de Fontaines, les mss. de ses quodlibets*, «Rev. Néoscolastique», 1913.—U. PUCCI: *Santo Tommaso d'Aquino: la Politica*, Turín, 1935.—B. ROLAND-GOSSELIN: *La doctrine politique de S. Thomas*, París, 1928.—L. ROUGIER: *La Scolastique et le thomisme* 1925.—O. SCHILLING: *Die Staats und Soziallehren des Hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1930. *Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin*, Friburgo de Brisgovia, 1919.—SERTILLANGES: *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, París, 1928.—P. SYNAVE: *Le catalogue officiel des oeuvres de Saint Thomas d'Aquin*, «Arch. d'Hist. Doctr. et Litt.», 3, 1928.—TISCHLEDER: *Ursprung und Traeger der Staatsgewalt nach der Lehre des Hl. Thomas*, 1923.—M. DE WULF: *L'individu et le groupe dans la Scolastique du XIII^e siècle*, «Revue Néoscolastique», 22, 1920. J. ZEILLER: *Les théories politiques de Saint Thomas d'Aquin et la pensée d'Aristote*, «Rev. Sc. Phil. et Théol.», 4, 1910.

CAPITULO XXIV

LAS DOS VERTIENTES DE LA DISCUSION

66. EGIDIO ROMANO Y SU ACTITUD ANTE LA POLÍTICA DE SU TIEMPO

Nacido entre 1243 y 1244, seguramente en Roma, entra muy joven en el convento de agustinos de París. Vive ya desde sus primeros años en un período difícil. El padre Mandonnet señala con razón la trascendencia de su carrera escolar, pues la mayor parte de los acontecimientos de su época tuvieron repercusión en su *curriculum vitæ*. Por lo pronto, en París trabó relación con Santo Tomás, de quien fué discípulo fervoroso, como prueba su actitud ante la prohibición fulminada por el obispo de aquella diócesis, de ciertas tesis que suponían una implícita reprobación del peripatismo tomista. Egidio fué sancionado, en vista de que atacaba públicamente a los que—según decía—condenaban guiados por el mal consejo. Tiene que abandonar París; torna a Italia y enseña en las escuelas de la Orden. En 1285 estuvo a punto de ser nombrado Vicario, y hubiera sido maestro general de los ermitaños de San Agustín (refundición, fechada en 1256, de varias congregaciones cenobíticas) si no pesara sobre él aquella condenación. Mas el propio Papa se interesa, Egidio se retracta y pronto recibe de la Sorbona el título de maestro en Teología. Reanuda entonces su labor docente y brilla allí durante varios cursos, dejando la cátedra en 1292 por haber sido llamado para asumir el Generalato de la Orden.

La obra de Egidio Romano está ligada principalmente a la resonancia de su *De regimini principum*, escrito por encargo del rey de Francia, para la educación del futuro Felipe el Hermoso. Con el descubrimiento del *De ecclesiastica potestate*, a mediados del siglo XIX, poseemos un nuevo y poderoso elemento para juzgar aquella gran figura. Se deben a Egidio también comentarios a numerosas obras de Aristóteles; a la *Isagoge*, de Porfirio, traducida por Boecio; a las Sentencias, de Pedro Lombardo, y varios *quiodlibeta* y *questiones*, producto de su labor universitaria.

Situado en el mundo que discute en torno a Felipe el Hermoso y a Bonifacio VIII, hace pública su actitud curialista en *De ecclesiastica potestate*, escrita hacia 1302 y dedicada al Papa. Ofrece en ella una teorización de la Bula *Unam Sanctam*, declaración de los derechos pontificios en la lucha contra Felipe IV. Sobre el fondo de las polémicas de los concilios constituyentes esta obra revela la postura radical, centralista y absolutista, no sólo contra las pretensiones francesas, sino también contra las teorías tradicionales ensayadas en vía media. A

Egidio se debe—como subraya Scholz—la primera teoría completa del absolutismo, modelada sobre la figura de Bonifacio VIII, verdadero monarca universal. Basándose en el principio del orden y en el del poder fundado sobre la gracia, sostiene, en efecto, que el Papa es *dominus orbis*. Aparece así en su libro lo que la Bula callaba o dejaba entre líneas: la reivindicación del poder temporal. Tal supremacía se sistematiza por la exaltación de dos líneas fundamentales: de un lado, la de la excelencia del Pontificado, cuya superioridad en lo temporal arranca de la derivación de toda realeza legítima del sacerdocio; como el poder espiritual es la causa primera del temporal, la Iglesia tiene jurisdicción en materia política. Por otro lado se afirma el derecho de propiedad eclesiástica sobre la base de la tesis de la gracia (sentando un antecedente peligroso del husismo) y por la institución de los diezmos. Toda propiedad depende de la Iglesia; decaen en sus derechos, al menos teóricamente, los infieles y los pecadores. En conclusión, el poder pontificio es pleno y carece de límites: *Sine pondere, numero et mensura.*

Para Egidio Romano, no solamente el Papa está investido de todos los poderes, sino que fuera de la Iglesia no existe derecho alguno. Como la Iglesia y el Papa son una sola cosa, el Papa, fuente de todos los derechos particulares, está dotado del dominio eminente de todas las cosas: los creyentes poseen una propiedad particular e inferior, los increyentes son ocupantes sin título. En fin, el poder secular sólo encuentra legitimación en y por la Iglesia. A los que únicamente conocían de Egidio el divulgadísimo *De regimini principum*, hubo de sorprender la declaración de estas tesis. En efecto, la obra preparada para la educación del príncipe de Francia no deja sospechar posturas curialistas. Bien es verdad que aparece ante todo como un espejo o libro de consejos, de raíz moral y ética, mas sobre la tradición de Aristóteles construye una teoría política. Egidio Romano se coloca de frente al constitucionalismo. La voluntad humana tiene su parte, pero lo que explica y justifica la vida política es la llamada de la naturaleza *(naturalem impetum)*.

Precisamente basando la sociedad en la Naturaleza se hace imposible imaginarla sin conducir al hombre a su más alto destino. Se hermana así lo espiritual con lo terrenal partiendo del principio de la naturaleza racional y moral del hombre, que le impulsa a organizarse en sociedad: la comunidad ciudadana supera así la comunidad doméstica.

El *Regimiento* consiguió una difusión singular. Gerson lo reconoce como uno de aquellos que todos deben poseer. Es traducido al francés, al castellano, al portugués, al catalán, al italiano... Dante cita por él a Egidio junto a Virgilio y a Cicerón. Bártolo deja acusar su influencia. Puede decirse que se trata del libro político más divulgado en la Europa de la baja Edad Media, y aun con la imprenta se lanzan numerosas ediciones.

Su *modus sciendi* procede de Santo Tomás. En el método que aplica se mezclan el conocedor de la antigüedad clásica, el teólogo y el adoctrinador. Por ahí crece su teoría de la *sapientia*. Buena parte del

Regimiento está enderezada a hacer sabio al rey. Su fuente principal es Aristóteles; luego siguen los *Comentarios* al Estagirita, y San Agustín, Livio, Macrobio, Valerio, Justino, Boecio, Vegecio, Paladio... Algunos conceptos arrancan de Juan de Salisbery.

En España fué traducido y glosado por fray Juan García de Castrogeriz. Lo citan don Juan Manuel y el canciller Ayala. El conde de Urgel encarga una versión catalana. El infante don Pedro de Portugal lo utiliza. El rey don Juan I de Portugal lo alude en su discurso por la toma de Ceuta.

Con el *De ecclesiastica potestate* y con el *De regimini*, Egidio Romano se asoma con pasión personal a la discusión política. Pero ¿hay acaso paradojismo en esa posición? Contra Scholz, que habla de contradicción, Rivière sostiene que son dos momentos, o mejor aún, dos aspectos complementarios de una misma postura. Mas para juzgarla hay que tener—como en general en la historia de las ideas—conciencia de su tiempo.

ARQUILLIERE: *L'appel au Concile*, «Rev. des Quest. Hist.», 1911.—J. BENEYTO: Introd. a la *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, ed. del Inst. de Est. Pol., Madrid, 1947. *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, 1949.—G. BRUNI: *Il De regimini principum di Egidio Romano*, «Aevum», 6, 1932.—P. MANDONNET: *La carrière scolaire de Gilles de Roma*, «Rev. Sc. Phil. et Théol.», 4, 1910.—U. MARIANI: *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*, Florencia, 1927. *Il De regimine principum e le teorie politiche di Egidio Romano*, «Giornale Dantesco», 29, 1936.—RIVIERE: *Le problème de l'Eglise et de l'Etat aux temps de Philippe le Bel*, Lovaina, 1926.—SCHOLZ: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schoenen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903.—G. SUÁREZ: *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las síntesis tomistas*. «Ciudad de Dios», 161, 1949.

67. NICOLÁS DE CUSA Y SU «CONCORDANTIA CATHOLICA»

Nicolás Krebs, nacido en Cusa, junto al Mosela, en 1410, fué hijo de un barquero. Su familia se formó navegando entre Coblenza y Tréveris. De ahí acaso le vino un buen antecedente para afirmar en la doctrina política la vieja y eterna figura del *nauta*. Deja el remo por el libro; sigue estudios en Deventer con los Hermanos de la vida común, Orden recién aprobada (en 1376), que venía a representar en Holanda y Renania lo que los Amigos de Dios en Alemania: es la línea mística de Tauler, Ruysbroech y Tomás de Kempis. Pasa luego a las universidades de Heidelberg y de Padua, recibiendo el doctorado en ésta. En Roma, hacia 1425, admira la obra apostólica de San Bernardino de Sena, que influye en su aspiración sacerdotal. Bien que aún le ocupen preocupaciones eruditas y códices plautinos... y muy pronto el Concilio de Basilea, cuyo ambiente describe en su famosa carta a Felipe, arzobispo de Tours.

El nombre de Nicolás se airea en el Concilio. Interviene como *nuntius et orator* del conde Ulrico de Manderscheid, aspirante al arzobispado de Tréveris. Y allí nace su *De concordantia catholica*. Jurista y místico, vió claramente el problema, y a fines de 1433 lanzó ante los

cardenales y los obispos su gran programa de soluciones, esa su obra insigne.

La meta a que aspira es una *reformatio* universal de las instituciones eclesiásticas. El Papa Pío II le nombra su vicario general y le invita a aplicar sus doctrinas rigiendo y gobernando a Roma según ellas. Pocas personas mejor dotadas que Nicolás de Cusa. Su formación, plenamente ortodoxa, está ligada a influencia de Marsilio y de Niehem; bulle un fondo electoralista.

El *De concordatia* trae al régimen político aportaciones de gran interés. Reconoce el peso del derecho natural, que es la ley de la naturaleza o, más concretamente, aquella ley *impresa mentibus atque infixa sensibus*. La asociación política le parece natural, y, sobre natural, surgida como contrato, dada la libre naturaleza originaria de los hombres. De ahí el contractualismo que rebulle en el fondo de su obra: el contrato es, para él, fundamento del orden político y origen del poder. Así puede decirse que este cardenal figura en primera línea entre los conductores de la idea de la soberanía del pueblo, apareciéndole el gobernante como simple portador de esa voluntad comunitaria y como jefe de dos categorías de funciones: la administración y la jurisdicción. En otros conceptos viven las representaciones antiguas: la *civitas* se sigue definiendo como *hominum multitudo in vinculum concordiæ redacta*.

La exégesis del *De concordantia* nos hace ver dos motivos fundamentales en su construcción y en su teoría: la armonía o unidad y el consentimiento del pueblo.

La unidad o armonía se aplica a la elaboración de las relaciones entre Pontificado e Imperio. Se trata de dos grandes instituciones que acogen y regulan los asuntos políticos. El imperio ofrece en su ordenación réplica e imagen de la Iglesia. Tal idea tiene un tinte gibelino. Organo central de esta nueva *civitas*, concordia de los dos poderes, es el Concilio.

Análogamente influye el elemento consensual. Expresivamente declara en el pasaje II, 14, que todos los principados se basan en la concordia y en el consentimiento de los súbditos, y no pueden constituir potestad sin elección ni consentimiento.

El libro se cierra con una perorata que exalta la unidad del Imperio y del Pontificado, basada precisamente en ese consentimiento y libre sumisión de todos o de los más, a quien está puesto sobre ellos. No hay así contradicción, porque la potestad pontificia queda proclamada y la argumentación es analógica, al hacer radicar en el pueblo todos los poderes: espiritual, temporal y físico. El emperador deja de ser *dominus mundi*, concreta su poder a un territorio determinado; su función es la defensa de la fe y la promoción de los concilios.

De este modo, las ideas del cardenal Cusano—que entre nosotros influyen en Sánchez de Arévalo (concretamente el tema de la *unitas* y la *alteritas*)—, se pueden ofrecer en una visión esencial, frente a la posición de Egidio de Roma. Entre estas dos metas vive la discusión medieval, aunque a veces—como en el caso de Marsilio—salte del pentagrama.

En fin, frente a Nicolás de Cusa, que agita los motivos organicistas y contractualistas, debe recordarse a Eneas Silvio Piccolomini, que ve el supremo poder del Estado como eminente voluntad del príncipe, lo que hará más fácil la teorización del Estado como persona. Por ello Battaglia ha considerado en Eneas Silvio al último de los pensadores medievales y al primero de los modernos.

F. BATTAGLIA: *Il pensiero giuridico e politico di Nicolò Cusano*, «Riv. St. Dir. Ital.», 7, 1935.—ELISABETH BOHNENSTADT: *Kirche und Reich im Schriften des Nikolaus von Cues*, Heidelberg, 1939.—G. KALLEN: *Der Reichsgendanke des Nikolaus von Cues*, «Neue Heidelberger Jahrbucher», 1940. *Die politische Theorien im philosophischen System des Nikolaus von Cues*, «Hist. Zeitschrift», 165, 1942.—PAOLO ROTA: *Il Cardinale Nicolò di Cusa*, Milán, 1928.—T. STUMPF: *Die politischen Ideen des Nikolaus von Cues*, Colonia, 1865. E. VANSTEENBERGHE: *Le cardinali Nicolas de Cues*, París, 1920. *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'aprés un m. inconnu de sa bibliothèque*, «Ann. d'Hist. Doctr. et Litt.», 3, 1928.

68. LA «MONARCHIA» DE DANTE ALIGHIERI

Dante Alighieri, primera figura de la literatura poética, entra también, con pleno derecho, como pensador y filósofo, en las antologías políticas. Nacido en Florencia en 1265—teatro de las luchas entre los güelfos y los gibelinos y, una vez triunfadores aquéllos por la intervención de Carlos de Anjou, de los blancos y de los negros—, muere en Ravena a los cincuenta y seis años. Medio siglo, pues, de acción propia y ajena. Dentro de tal ambiente, y con el quehacer de un intelectual, Dante resume dos líneas esenciales de la cultura filosófica: la agustiniano-gregoriana y la aristotélico-tomista. Esta le llega por su maestro Remigio dei Girolami, discípulo de Santo Tomás. Aquélla, en parte, por el *Policraticus*, de Juan de Salisbery.

La obra que interesa en esta exposición histórica es su tratado *Monarchia*—y no *De Monarchia*, pues ni en manuscritos ni en viejos testimonios lleva el artículo—, muy difundido en tierras italianas, verdadero manifiesto u obra de propaganda güelfa, proyectado imprimir por la cancillería de Carlos V en edición que debía preparar Erasmo, y muchas veces reimpresa desde la edición basiliense de 1599; constituye una obra de madurez, dedicada a Luis de Baviera y ligada, por tanto, al tema de la discusión entre el Pontificado y el Imperio. La Santa Sede la condena. Guido Vernani, canciller de la Universidad de Bolonia, es su concreto impugnador en *De potestate summi Pontificis et de reprobatione Monarchiæ compositæ a Dante Alighierio florentino*, escrita en 1327, pero muy poco difundida, ya que sólo ha sido publicada a mediados del siglo XVIII.

El examen de la *Monarchia* dantesca nos hace ver sus tres tesis fundamentales: la necesidad del Imperio, el derecho de los romanos al Imperio y la independencia directa de Dios del emperador. Ve los argumentos de la primera en los fines de la sapiencia, el bienestar y la unidad que a la paz conducen; basa la segunda en la nobleza del pueblo romano; cimenta la tercera en la discusión de los atributos alegóricos sobre los que quiere apoyarse el curialismo. El tema preocupó

especialmente a su espíritu, y en la misma *Commedia* señala aquella Roma de los dos soles. Sentía también, como el propio Eneas Silvio Piccolomini, la necesidad de un *imperator* poderoso que resolviese la situación en que Italia se encontraba.

Ante todo, importa considerar la función providencial que Dante atribuye al Imperio, ya que todo su juego terminológico y conceptual ronda estos dos elementos de la Providencia y de la Naturaleza. En cuanto al tema del *Regnum Italiæ*, Ercole exagera la concepción italianista, violentando el sentido de los conceptos; ha de considerarse que el principio unitario acogido por el Imperio toma un sentido muy amplio y busca la libertad y la justicia precisamente en la coordinación.

La familia, la vecindad y la ciudadanía tienen sus propios fines educativos, económicos y políticos, respectivamente. Dante recoge las aportaciones tradicionales que califican estas estructuras: la autarquía y la suficiencia, entre ellas; y su originalidad sobre Santo Tomás, de quien es indirecto discípulo, estriba en tomar cuenta de las realidades territoriales que sobrepasaban la imagen local. Dante ve, así, la coordinación del Imperio con la Iglesia, pero también con los ordenamientos políticos que fundamentaron el *regnum*. La oposición de estas formas es, en ambos casos, consecuencia de la extrema corrupción humana. Frente a los decretalistas protervos y a los juristas ambiciosos, la verdad que cumple es la providencial: el orden político establecido como *remedium peccati*.

Desde el punto de vista estrictamente doctrinal, la aportación dantesca más interesante se refiere al fin del orden político. En este punto, su concepción está calificada por influencias teleológicas. La paz es la tarea fundamental de los políticos; el ordenamiento ideal, ese régimen que, afirmando la unidad—*illud est optimum quod est maxime unum*—, permite una vida tranquila y culta. Por cuanto Dante reivindica la mundanidad del orden político, anticipa y explica, como quiere Battaglia, personajes tan distintos por espíritu e intereses, dentro del movimiento de las ideas, como Marsilio y Maquiavelo. Dante queda trabado en la Historia por el cauce más revuelto y más vivo, con la mayor eficacia, pues en él los fines mundanos no están separados de los morales, dando especial luz a su obra.

La obra de Dante influye en los teorizantes posteriores. El propio Bártolo viene a significar la transición entre Dante y Eneas Silvio: éste sueña en la pacificación de Italia por obra del sucesor del emperador de Roma. Acaso en Eneas Silvio es en quien más pesan los antecedentes: la tradición justinianea, la teocracia carolingia, el imperialismo suavo...

La huella del tratado de Dante parece que no ejerció influencia entre nosotros. Al menos Farinelli no menciona texto alguno que la demuestre, y el propio Bonilla asegura que él tampoco la halló.

G. BARILLI: *L'idea romana nel secondo libro della Monarchia di Dante Alighieri*, Mantua, 1921.—F. BATTAGLIA: *Impero, Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante*, Bolonia, 1944.—A. BONILLA: *Dante y su tratado De Monarchia*, Madrid, 1921.—F. ERCOLE: *Il pensiero politico di Dante*, Milán, 1927-1928.—H. KELSEN: *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Viena, 1905.—KERN: *Humana civilitas*, Leipzig, 1913.—P. LANDOGNA:

Imperium et Regnum italicum nel pensiero di Dante, «Giornale Dantesco», 29, 1926.—P. DE LAFFARENT: *L'oeuvre politique de François de Meyronès, ses rapports avec celle de Dante*, «Arch. Hist. Doct. et Litt.», 13, 1940-1942.—CAPPA LEGORA: *La Politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Florencia, 1916.—READE: *The political theory of Dante*, Oxford, 1916.—A. SOLMI: *Il pensiero politico di Dante*, Florencia, 1942.—S. VENTO: *La filosofia politica di Dante nel De Monarchia*, Turín, 1921.

69. MARSILIO DE PADUA Y LA NOVEDAD POLÍTICA

Aunque por algún tiempo (1312-13) rector de la Sorbona, Marsilio es esencialmente un hombre de acción. Sus mismos estudios ofrecen tantas facetas como vivacidad: la exégesis bíblica, la filosofía, el tema de la razón... Todo esto influye en él, mas sobre todo hay un resorte que le mueve: su odio a la organización clerical. Al servicio de ese odio surge el *Defensor pacis* (1324). Sin preparación jurídica, civil ni canónica, lo que vibra en Marsilio es el eco de la lucha entablada contra el Pontificado. Si la influencia de Dante puede en él discutirse, no la de aquel grupo de legistas franceses que, en la época de Egidio, inspiraron la política de Felipe el Hermoso, y especialmente Nogaret, al punto de que—según nota Lagarde—Marsilio nos da precisamente la versión de la querella bonifaciana impuesta por Nogaret. También influyen en él el ambiente italiano y la herejía valdense, con la que acaso mantuvo relación directa. Así se explica la complejidad de las reacciones de su espíritu y aun su figura evangelística y sectaria.

La inspiración constructiva de su doctrina tiene raíz aristotélica. Sigue al Estagirita en la constitución de la ciudad u organismo político, aunque agregue un nuevo problema: el de la clasificación de los regímenes según que la aceptación del poder por los súbditos sea o no voluntaria: *Omnis principatus vel est voluntariis subditis vel involuntaris*. De ahí arranca su novedad. De ahí surgen los conceptos de normalidad o de tiranía, de legalidad o de ilegalidad. La teorización de la ley es de este modo el elemento previo: *Ubi non principiant leges non est politia*. La ley nace por causa divina—como en la época mosaica—, o por causa humana, y en este caso depende del arbitrio de la mente de los hombres. La ley se ofrece como un imperativo social. Su concepto es el de una regla de la vida civil establecida por la autoridad. Dentro de tal definición caben las costumbres, los estatutos, los plebiscitos, los decretos y un sinfín de fórmulas análogas.

Descuella así el interés que recoge el órgano legislativo. La novedad marsiliana consiste en pedir que la ley no sea obra de una sola voluntad, sino resultado de consejo: *Oculus ex multis oculis*. Y aún mejor, obra del pueblo, de la universidad de los ciudadanos o de su parte más valiosa. La terminología de Marsilio *(populum seu civium universitatem aut eius valentior pars)* tiene posteriores consecuencias en el terreno de la representación política. Junto al órgano legislativo está el ejecutivo, la *pars principans*, bien que supeditada a aquél, pues quien da el señorío es la ley; quien domina, el legislador.

Con estas aportaciones y novedades sorprende la obra marsiliana. No es realmente un libelo al estilo de la época, sino un verdadero tra-

tado en el que el intento científico trasciende y absorbe los aspectos polémicos en que se implica. De otra parte, en efecto, los problemas son planteados en su universalidad, tanto en la materia de la política civil como en la de la eclesiástica. El primer problema de la teoría política de Marsilio asoma en su *Defensor pacis*, con raíz aristotélica, pero con clara visión del momento. Ve realmente—y realísticamente—a un *podestá* italiano más que a un emperador. Coincide con la *communis opinio* de su tiempo, señalando en la paz y en la concordia el fin del régimen político. Mas parte de ahí para atacar al Pontificado, a quien presenta como primera causa de discordia, pues estima que la actividad terrena de la Iglesia constituye un continuado ataque a la competencia de la *civitas*. Lo que le lleva, como notaremos, a reajustar la relación y la organización eclesiásticas. El concepto de *civitas* y el de *regnum* han sido señalados anteriormente, porque constituyen, a mi modo de ver, la mejor expresión de la opinión de su siglo: conjunto de ciudades o provincias ordenadas bajo un determinado régimen. El replanteo de la idea del poder principante sometido al legislativo matiza la confusa aceptación de los principios aristotélicos. La prudencia y la virtud constituyen para Marsilio cualidades de príncipe, pero no razones de poder. La causa concreta de éste reside en su calidad de legislador, regla y medida de los actos humanos.

La teoría de la Iglesia se ofrece, como es obligado, con tales antecedentes, con originalidad. Abandonando la costumbre de utilizar una arquitectura lógica convertida en tópico, critica con gran libertad la ordenación eclesiástica. Ataca el carácter divino de la Iglesia, la jerarquía y la primacía. Habla de usurpación del poder por los clérigos y les niega toda autoridad temporal y coactiva, haciéndose de este modo la Iglesia un simple aspecto de la sociedad civil. Es, por tanto, *universitate fidelium credentium et invocantium nomen Christi;* está en los fieles y en la asamblea de éstos, y no en la jerarquía ni en la organización. Teorizando sobre esta base, admite la actividad política en asuntos religiosos: así en las cuestiones de herejía, no por la materia, sino por el orden público, y en lo judicial se coloca frente a las inmunidades eclesiásticas. Aporta un nuevo concepto del sacerdocio, distinguiendo la potestad sacerdotal de la institución beneficiaria.

En resumen, para Marsilio, el organismo político civil dispone de autonomía doctrinal. La moral no puede servir de pretexto para resistir a la ley. La Iglesia no tiene competencia para valorar los actos de la *civitas*. La vida social es una, y acoge todos los poderes; el *regnum* actúa en esferas de universalidad y reúne a cuantos viven en su territorio. A Marsilio se debe, por tanto, la primera concepción de un Estado completo, que incluye la moral, hace autónomo lo jurídico y mantiene la unidad de sus miembros. Es, así, antecedente de Hobbes y de la línea totalitaria. En su época representó la más vigorosa reacción frente al curialismo y la respuesta civil a la postura eclesiástica del *De potestate*, de Egidio Romano.

F. BATTAGLIA: *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*, Florencia, 1929. *Modernità di Marsilio da Padova*, en el Homenaje de la Univ. de Padua a Marsilio, Padua, 1942.—E. BUONAIUTI: *Giovanni da Salisbury e le scuole filosofiche deu suo tempo*,

«Riv. Stor. Crit. delle Sc. Teol.», 1908.—EMERTON: *The Defensor pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1920.—LAGARDE: *Marsile de Padoue et Guillaume Nogaret*, «Rev. Hist. Droit Fr. Etranger», 11, 1932. *La naissance de l'esprit laïque*, II, París, 1934.—H. OTTO: *Marsilius von Padua und der Defensor pacis*, «Hist. Jahrbuch», 45, 1925.—E. RUFFINI-AVONDO: *Il Defensor pacis di Marsilio da Padova*, «Riv. Stor. Ital.», 41, 1924.—R. SCHOLZ: *Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie*, «Zeitschrift f. Politik», 1, 1908. *Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewusstseins*, «Hist. Zeitschrift», 156, 1937.—STENGEL: *Avignon und Rhens*, Weimar, 1930.—L. STIEGLITZ: *Die Staatstheorie des Marsilius von Padua*, Leipzig, 1914.

70. GUILLERMO DE OCAM Y LA ESCISIÓN DE LA CRISTIANDAD

En un ambiente semejante al de Marsilio, brilla Guillermo de Ocam. Nacido hacia 1280, su vida se mueve también en la primera mitad del siglo XIV. Sus calidades no son de herejía, sino de ortodoxia. Procede de los franciscanos de Oxford y de la corte pontificia de Aviñón. Aquellos cuatro años cerca del Pontífice Juan XXII influyen en Guillermo. Mas también Bonagracia de Bérgamo y Miguel de Cesena y, en fin, Munich, sede de Luis de Baviera, adonde marcha para gestionar la reconciliación entre los dos poderes.

Su obra es muy copiosa. Los trabajos sobre lógica fueron editados como *Expositio aurea*. El *Dialogus* constituye el esfuerzo más audaz, desde el campo católico, por la definición de las verdades de la fe. El *Breviloquium* representa una hermosa síntesis de su doctrina sobre la potestad del Papa. Escribe también contra la sede pontificia: *De potestate et iuribus romani imperii*, frente a Benedicto XIII, y *Compendium errorum papæ*, resumen de toda la querella contra Juan XXII.

Guillermo de Ocam empieza dando sentido místico a la interpretación de las alegorías sobre las cuales se argumentaba la superioridad papal, y primeramente ante la de las dos espadas, en donde ve un elemento parabólico que puede ser representado por la predicación o por el Verbo divino. Ocam teoriza en torno a la libertad cristiana, en antecedente de la posición luterana y en realidad en defensa de los derechos y de las libertades de los príncipes.

El tratado *De potestate et iuribus romani imperii*, incorporado luego al *Dialogus*, es obra fundamental que influye en la orientación de la política imperial a partir de 1338. Abandonando el tono polémico, en esta obra de erudición filosófica y canonística, objetiva y documentada, da al emperador una justificación jurídica de carácter práctico. Tanto lo vió así Luis de Baviera, que él mismo envió el *De potestate* a Alberto de Habsburgo para argumentar en favor de su acción.

El contraste entre Marsilio y Guillermo estriba en el carácter mismo de esta obra. Frente a la posición abstracta y revolucionaria del paduano, Ocam pide una política concreta y de fondo tradicional, refiriéndose a costumbres, derechos y franquezas antiguas. La ideología se sustituye por el derecho positivo, y viene a preceder y presidir el movimiento de Rhens, como ha advertido Stengel. Los obispos tratan de mediar, mas ya están planteadas dos vías distintas. No importa que haya reuniones con fin conciliatorio: si lo que está en juego, según la argumentación del franciscano, es el derecho del Imperio, quien debe

ocuparse—como único competente—es el emperador. Luis reúne la Dieta, los príncipes se adhieren a la confederación; se buscan consejeros que preparen los edictos precisos, y nacen así el decreto *Licet iuris*, reconocimiento del derecho del Bávaro a actuar como titular del Imperio, y el de Coblenza, declaración de nulidad de los procesos intentados por la Santa Sede contra el emperador.

Con una visión geopolítica ha podido decirse que Ocam es la vía alemana y Marsilio el camino italiano. El paralelo y el contraste entre estas dos figuras—y posturas—en aquel mismo ambiente, se acentúa al advertir que Ocam no tiene el transfondo revolucionario y herético del paduano, contra quien escribe el *De potestate papæ et cleri*, ni le falta decisión para afirmar en su *De Corpore Christi* que se sujeta a las enseñanzas de la Iglesia. A Ocam se debió que Marsilio saltase con su *Defensor minus* contra el *De potestate papæ et cleri*. Coinciden los dos en tomar a la comunidad como fundamento del derecho, mas parte Ocam de una pormenorización en el concepto de la misma: solamente puede poseer derechos la comunidad que tiene real existencia.

Algunos estudiosos han llamado la atención sobre el hecho de que a la participación, tan efectiva, de Guillermo de Ocam en el drama político eclesiástico de su tiempo no corresponde una serie de doctrinas y de pensamientos positivos, ciertamente por causa de sus numerosos trabajos de circunstancias esencialmente polémicos. Acaso del *Breviloquium* es de donde pueda destilarse la mejor síntesis. Allí hay, en efecto, una más clara fundamentación teológica y se revela estudio de fuentes bíblicas y canónicas. Guillermo es partidario del Imperio, en la línea de Dante, y enemigo de la exención que airean los franceses; mas si ataca la *plenitudo potestatis* del Pontífice se liga a una posición media frente al teocratismo y contra los excesos de la actitud marsiliana. Hombre impetuoso en la expresión y mesurado en la tesis, da ejemplo—afirma el Padre Hamman—de moderación y de equilibrio.

N. ABBAGNANO: *Guglielmo d'Okham*, Lanciano, 1931.—L. BAUDRY: *Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham*, «Arch. d'Hist. Doctr. et Litt.», 12, 1939. *A propòs de Guillaume d'Ockham et de Wiclef*, «Arch. d'Hist. Doctr. et Litt.», 12, 1939. *Guillaume d'Occam*, París, 1949.—C. GIACON: *Guglielmo di Occam*, Milán, 1941.—ADALBERT HAMMAN: *La doctrine de l'Eglise et de l'Etat chez Occam*, París, 1942.—LAGARDE: *L'idée de répresentation dans les œvres de Guillaume d'Ockham*, «Bull. Intern. comm. of Histor. Science», 37, 1937. *La naissance de l'esprit laïque*, IV, París, 1942.—S. MONTERO: *Las ideas políticosociales de Guillermo de Ockam*, Madrid, 1949.—R. SCHOLZ: *Wilhelm von Occam als politischer Denker*, Leipzig, 1944.—STENGEL: *Avignon und Rhens*, Weimar, 1930.

SEGUNDA PARTE

EL ESTADO MODERNO

LIBRO IV

DESCUBRIMIENTOS, HUMANISMO Y REFORMA

CAPITULO XXV

FUNDAMENTACION CULTURAL DEL ESTADO MODERNO

71. EL PROBLEMA GENERAL DE LA RENOVACIÓN POLÍTICA

Para una adecuada comprensión del conjunto importa resolver previamente las cuestiones relativas a aquellas transformaciones del mundo del espíritu que han dejado libre de todo obstáculo la nueva vía abierta durante los siglos XV a XVII. Hay que preguntarse qué formaciones culturales toman razón y, en fin y especialmente, cuál es su esquema.

En pocas ocasiones como en ésta lo estatal se liga a lo cultural con tanto vigor que, para comprender el Estado, haya que partir del estudio de las tendencias que dirigen y matizan la posición del tipo de hombre. El humanismo conduce a su exaltación como centro de la vida y de la cultura, dando peculiar relieve al desarrollo del ingenio, tal como lo expresan los *Diálogos* de Erasmo y de Vives. La primera realización renacentista fué la formación de un tipo humano en correspondencia con el antiguo, y la explicación de las fuerzas espirituales acumuladas por la tradición de las artes y del saber.

La exaltación de la Antigüedad se empeñó en conseguir la renovación de Roma en el hombre, en la moral y en la cultura. En ese aspecto, el movimiento renacentista toma un tinte aristocrático, se disocia del pueblo y termina clavándose en las letras y convirtiendo en erudición o en bizantinismo lo que quiso ser transformación total del propio mundo. La *admiratio* se hace reverencia y se mezclaron pintorescamente la imitación de lo grecorromano y el espíritu progresista. Por eso ataca Bruno la *reverentia antiquitatis;* porque lo que hace falta es la superación de los viejos modelos, en lo que son, pronto, las líneas de Descartes y la de Bacon: el conocimiento del pasado para la renovación del presente. Puede puntualizarse esta actitud diciendo que, más que idea de progreso, lo que había era voluntad de cambio. García Morente ha escrito: la Edad Media es época de descenso y de quietud, de plenitud y de logro; los hombres de la Edad Media no creen que la vida pueda ni deba tener otras formas que las que tiene, y, por consiguiente, no apetecen innovaciones, y no apeteciéndolas no las pla-

nean ni las procuran. Por el contrario, los hombres del Renacimiento creen que es posible y deseable alterar las formas de vida: se busca volver sobre las bases de la cultura y restablecerlas de conformidad con la razón y con la Naturaleza.

Nace también, ligado a esos conceptos, como en toda época escéptica, el tema de la Historia, que es como una política experimental. El pasado que admiran los hombres del Renacimiento no es una simple ilusión histórica; lo ven como en potencia de revivir, porque confiesan la permanencia de la naturaleza humana y porque creen que análogos esfuerzos podrán conducir a grandezas semejantes. El estudio de la Historia se liga al fervor por las razones vitales esenciales. Así se explica la importancia que adquieren los apotegmas.

Se fundó, además, una moral independiente sobre los cimientos de la incambiada naturaleza humana y con la consigna del *sequere naturam*. La segunda mitad del siglo XVI reacciona a la busca del hombre razonador, a la caza de lo justo, de lo útil y de lo verdadero. De ahí la previa transformación en el terreno religioso. Llegóse a la increencia, en un tipo que puede ejemplificarse en Rabelais, que ofrece, según algún biógrafo, una fecha concreta en la que deja el Cristianismo.

Acaso la raíz de todo este impulso estribe en la disposición sugestiva de los hombres que dirigen la cultura. Es el caso de Erasmo. El da el ambiente que permite el rápido avance de la Reforma. Quedan las formas eclesiásticas, que sostienen a los indecisos, y una nueva idea, la de la patria, vigorizada por la expresión cartográfica y lingüística, que señala las bases para la creación del sistema político europeo; bien que éste me parezca determinado fundamentalmente por el poderío que supone para las naciones marítimas el orbe recién descubierto.

Por contraste con tanta realidad y bajo influjo platónico, reaparece la utopía, en cuya línea va desarrollándose la *admiratio* de Venecia. Aparece incluso una utopía cristiana, la de Girolamo Vida. Y es tan clara la presencia española, que el libro de éste, impreso en 1556, es aportado a la antología de Simancas pocos años después.

Protegido de manera oficial, el humanismo renacentista airea un ambiente de universalismo europeo buscando la concordia de los espíritus mediante la reforma de la religión cristiana en sentido erasmiano, es decir, reduciéndola a lo que se estimaban sus valores universales.

En el campo del Derecho, el humanismo conduce a la aplicación de un método que tiende a convertir el derecho público romano en exposición de instituciones. Budeo y Alciato tratan de precisar un esquema descriptivo y, en fin, se siente una especie de superstición del Derecho de Roma, considerado *ratio scripta*. Por donde se exalta la ley. La política se construye como ciencia del poder, ayudada por esa misma ley que acude a la defensa de sus formas.

Mas acaso lo que importa, en primer lugar, es advertir lo que a Erasmo se debe, pues él fué el hombre que tuvo la supremacía sobre aquel siglo. Y a nuestro objeto conviene preguntar: ¿hasta qué punto el eramismo se liga a la concepción del príncipe político cristiano?

Erasmo se coloca frente al despotismo. Esta es su primera y esen-

cial actitud. Ya en sus *Adagios*—aquel *scarabeus aquilam quærit*—escribe contra la tiranía y contra las pretensiones nobiliarias. Su obra fundamental es crítica. Hace la disección del gobierno y de la sociedad, tal como ha subrayado Renaudet. Esta labor se ve también en el *Nuevo Testamento*, en la *Institutio* y en la *Querimonia pacis*. Es pacifista. Define el gobierno civil, sin estar sujeto al influjo de Maquiavelo, a quien no conoció ni de nombre, y con quien tiene contradicciones notables. Por ejemplo, para el florentino, el príncipe debe ser rico, y el ciudadano, pobre; Erasmo ataca a los príncipes que se encuentran más seguros cuando mayor es la desolación de su pueblo. La *Institutio* difiere esencialmente del *Príncipe*. Aquélla continúa la línea tradicional de la *eruditio regum;* Erasmo quiere convertir a los reyes, adoctrinarlos, dirigirlos. La *Institutio*, lanzada en 1516, iba destinada al futuro Carlos V. Y con ese propósito, más que libros, lo que escribe son cartas, muchas cartas, a reyes como los de Francia y de Polonia.

ALLEN: *The Age of Erasmus*, Oxford, 1914.—JACQUES ANCEL: *L'evolution de la notion de frontière*, «Bull. Intern. Comm. of Histor. Science», 5, 3, 1933.—J. BENEYTO: *Alcuni precedenti spagnoli delle dottrine precivichе*, «Riv. Intern. Filos. del Dir.», 10, 1930. *La crisi del secolo XVI e lo Stato moderno*, «Riv. Intern. Filos. del Dir.», 26, 1949. L. K. BORN: *Erasmus on Political Ethics*, «Political Science Quarterly», 43, 1928.—B. BRUGI: *L'Università dei giuristi in Padova nel Cinquecento*, «Arch. Veneto-Trid.», I, 1922.—J. BURCKHART: *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. esp., Madrid, 1941.—H. BUSSON: *Les sources et le developpement du Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, París, 1922.—FEDERICO CHABOD: *Il Rinascimento nelle recenti interpretazioni*, «Bull. Inter. Commi.», cit., 5, 2, 1933.—V. CIAN: *Umanesimo e Rinascimento*, Florencia, 1942.—G. CONSTANT: *The Reformation in England*, trad. ingl., Londres, 1941. L. DELARUELLE: *Guillaume Budé*, París, 1907.—W. DILTHEY: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. esp., Méjico, 1944.—FEBVRE: *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, París, 1942.—FERRERO: *Politica e vita morale nel 500 nelle lettere di Paolo Giovio*, «Mem. Accad. Scienze», Turín, 76, 1940-1941.—M. GARCÍA MORENTE: *Ensayos*, Madrid, 1945.—R. GARCÍA VILLOSLADA: *Humanismo y contrarreforma*, «Razón y Fe», 40, 1941.—F. GELDNER: *Die Staatsauffasung und Fuerstenlehre des Erasmus von Rotterdam*, 1930.—HUIZINGA: *Erasmus*, Nueva York, 1924; trad. esp., Barcelona, 1946.—P. JOACHINSEN: *Renaissance und Humanismus*, Leipzig, 1930.—J. MARX: *Die Ursachen der schneller Verbreitung der Reformation*, Maguncia, 1834.—B. G. MONSEGU: *¿Puede hablarse de una cultura y en especial de una filosofía del Renacimiento?*, «Rev. de Filos.», III, 1944.—CH. NISARD: *Le triumvirat littéraire au XVI^e siècle*, París, s. a.—N. PETRUZZELLIS: *Erasmo pensatore*, Nápoles, 1948.—A. RENAUDET: *Erasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondence*, París, 1922. *Etudes erasmiennes*, París, 1939.—LEONTINE ZANTA: *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, París, 1914.

72. LAS TENDENCIAS PROTESTANTES

La influencia del Protestantismo en la teoría política del siglo XVI es un lugar común y una afirmación que no puede ser discutida. Sus aspectos más directamente trascendentes líganse a la ruptura de la relación entre piedad y moralidad, tanto en la conciencia individual como en la colectiva. En la Edad Media se tendió a constituir una *civitas terrena* por obra del acuerdo entre la ley y la Iglesia. Para Lutero, por el contrario, la fe ignora las obras, el Evangelio la ley; hay que pesar la ley en la balanza del Evangelio, y, en curiosa reacción, se deduce e impone el carácter divino de la autoridad temporal.

Para comprender las doctrinas de Lutero ha de tenerse en cuenta

la situación interna de Alemania. Por ella surge el *Tratado sobre la autoridad secular (Von weltlicher Obrigkeit)*, corrección a la interpretación que los príncipes habían hecho del libro sobre la nobleza alemana. El tratado conduce a reforzar la autoridad. El poder queda concebido como vocación o estamento; la autoridad es justa, providencial y necesaria. De ahí que su primer problema sea el de los límites, para resolver el cual hay que contar con dos elementos esenciales de la concepción política propia: la idea de la libertad cristiana y la figura del príncipe. Otro aspecto interesante es la determinación del fin del gobierno, en notable analogía con el erasmismo, aunque rompiendo con la tradición consiliarista. Lutero pretende que los monarcas no entreguen a nadie su voluntad, sino que escuchen a todos y que sólo atiendan a aquel a quien Dios confía la palabra y la obra.

Con pretensión absolutista, para ese obrar no debe ser obstáculo el Derecho. Lutero se lanza contra los juristas y dice que quien se abandone a ellos conducirá el país al abismo. Todo queda en las manos del monarca, inspirado por Dios o por aquel a quien confía obra y palabra. De este modo se construye un Estado autoritario y en cierta forma orgánico. Mas no otra cosa que un esquema confuso, que necesita de las aportaciones de Melanchton y de Calvino.

Melanchton basa su doctrina en el derecho natural. Deber del hombre es obedecer y glorificar a Dios; por eso, las instituciones se deben basar en el Decálogo, que concuerda con la ley natural. La tesis es lógica y sus principios los de propiedad y libertad. Es función característica del gobierno el castigo de los criminales, preciso para mantener la tranquilidad externa y para promover la moralidad, la religión y la disciplina. Así puede escribir: *Nervus potestatis politicæ praecipuus et summus est supplicium capitale.*

Calvino completa este esfuerzo. Calvino es, sin duda, la personalidad que lleva al Protestantismo una construcción específica del problema del Estado. Acaso porque fué quien más seguramente estudió el Derecho, como discípulo de Alciato. Su *Institution de la religion chrétienne* es obra de gran resonancia, quemada por orden del Parlamento de París. Sus ideas están además desarrolladas en la constitución de Ginebra, regida por él. Para Calvino, el Estado es un Estado-Iglesia; los gobernantes son vicarios de Dios, que ejecutan un oficio. Su línea es la del Derecho divino, enfrentándose con cualquier posible disputa, incluso ante el caso del tirano. La teoría general de la sociedad y del poder se basa en la necesidad de éstos para la concordia y el orden públicos. La sociedad es competente para fijar el estatuto religioso y para vigilar su aplicación, castigando a los increyentes.

El Estado calvinista está integrado por magistrado, ley y pueblo. Torna en no pocos puntos a la concepción ministerial agustiniana. De esa actitud deriva el cuidado del príncipe por el bien común. En conjunto, más que a circunstancias concretas, el pensamiento de Calvino se liga a su constante preocupación por la fidelidad al Evangelio. Sólo un hecho le hace reaccionar con vigorosa pluma: la rebelión anabaptista, que en este sentido incoa parte de su pensamiento.

HANS BARON: *Calvins Staatsauschauung und das konfessionelle Zeitalter*, Munich, 1924. G. v. BELOW: *Die Bedeutung der Reformation fur die politische Entwicklung*, Leipzig, 1918.—J. BENEYTO: *La crisi del secolo XVI e lo Stato moderno*, «Riv. Intern. de Filos. del Dir.», 26, 1949.—BINDER: *Luther Staatsauffassung*, Berlín, s. a.—J. BOHATEC: *Calvin und das Recht*, Feudingen, 1934.—M. E. CHENEVIERE: *La pensée politique de Calvin*, Ginebra, 1937.—J. DECLAREUIL: *Les idées politiques de Luther*, Toulouse, 1927.—H. DENIFLE: *Luther und Luthertum*, Maguncia, 1904.—H. DIEM: *Lutherslehre von den Zwei Reichen*, 1938.—WERNER ELERT: *Morphologie des Luthertums*, Munich, 1931.—ALFRED FARNER: *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, Tubinga, 1930.—H. HAUSER: *A propos des idées économiques de Calvin*, «Mel. Pirenne», Bruselas, 1926.—JOHANNES HECKEL: *Rechts und Gesetz, Kirche und Obrigkeit in Lutherslehre vor dem Thessenanschlag von 1517*, «Zeitsch. der Sav. Stift.», Kan., 57, 1937.—O. HINTZE: *Kalvinismus und Staatsraeson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts*, «Hist. Zeitschrift», 144, 1931.—G. DE LAGARDE: *Recherches sur l'esprit politique de la Reforme*, París, 1926.—MERCIER: *Les théories politiques des calvinistes en France*, «Bull. Société d'Hist. du Protestantisme Français», 1934.—R. H. MURRAY: *The political consequences of the Reformation*, 1926.—A. PASSERIN D'ENTREVES: *Calvino e il calvinismo*, «Riv. Inter. di Filos. del Dir.», XIX.—G. DE SANTOANASTASO: *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez*, Verona, 1946.—A. F. SCOTT PEARSON: *Church and State, Political aspects sixteenth, Century Puritanism*, Cambridge, 1928.—G. UBERTAZZI: *Lutero*, Milán, 1948.—WILLESTON WALKEN: *John Calvin, the Organizer of Reformed Protestantism*, Nueva York, 1906.—L. H. WARING: *The political theories of Marthin Luther*, Nueva York, 1910.

73. EL ESPÍRITU DE MAQUIAVELO Y LOS LÍMITES DE LA POLÍTICA DE LA REFORMA

Como por obra del *ius reformandi* el poder público reivindicaba para sí el derecho de intervenir y de limitar la libertad de conciencia y de pensamiento de los ciudadanos, el problema religioso se transformó, frente a la omnipotencia de los príncipes, en un problema puramente político, es decir, en el problema de los orígenes y de los límites, y por consiguiente y ante todo, en el problema de la legitimidad del Poder.

Sobre la base de las doctrinas de Lutero y de Zwinglio se convierte a la Iglesia en un organismo dependiente e incluso vasallo del Estado, único detentor de la autoridad; y con apoyo de Calvino y de Bucero, otra dirección afirma el origen divino y la doble misión del Estado, pero sin defender la absolución de la Iglesia. En la síntesis de estas dos direcciones se suele interpretar la Reforma como una rehabilitación del Poder temporal. Lo que ve Lutero es, en efecto, la autoridad, y su consecuencia la legitimidad de todos los príncipes.

Téngase en cuenta, de otra parte, que apenas es posible filiar influjos concretos, salvo los casos de Ginebra y de Zurich, en tanto que el tópico de la relación de la democracia con el protestantismo, acuñado con los nombres de Beza, Hotmann, Duplessis-Mornay, Buchnam y Altusio, olvida que éstos no constituyen una representación tan auténtica como suele creerse. Es más, los monarcómacos protestantes no reflejan la ortodoxia. La doctrina política no ha de verse ahí, sino en las confesiones de fe de las iglesias reformadas.

Por eso estimo que la influencia de la Reforma sea ciertamente difusa. No rompe, a mi modo de ver, el arraigo con que se levanta Maquiavelo. Hay que conjugar con el calvinismo las opiniones del secretario de Florencia. Sus conceptos de *virtù* y de *fortuna* consiguen una gran resonancia y acaso suponen para el mundo meridional una re-

forma semejante a la luterana, prevista desde el lado eclesiástico como lo estuvo desde el secular. La relación con el Renacimiento es patente y en su contacto ha de explicarse la revuelta luterana. Precisamente lo que en Maquiavelo se discute es el valor que da a la religión. De ahí la educación; y que la Iglesia se haga instrumento político. La interpretación luterana es perfectamente conforme a aquel espíritu, y así el Estado de Maquiavelo se comprende plenamente no sólo como principio, sino también como conclusión del pensamiento político renacentista.

Otro elemento que ha de ser considerado es el del anabaptismo. Trátase de un episodio que impresionó a sus contemporáneos y que quedó recogido por los escritores. Ejemplos, Vives y Bodino, Alciato y Campanella.

La organización más duradera fué la de los Hermanos moravos que remueve un ámbito social con formas que oscilan entre la anarquía y el estatismo. Los vestfalianos, que tuvieron su núcleo en Munster, considerada Nueva Sión, establecieron un gobierno en forma de teocracia comunista. Su gran valor estriba en haber suscitado una interesante controversia en relación con las doctrinas calvinistas, especialmente en torno a la interpretación de la libertad.

Y, en fin, también ha de ser considerada la tesis que hace de la Reforma una afirmación de la libertad de conciencia, pues la realidad histórica ofrece el documento de que donde el calvinismo mandó el poder público consideró tarea suya la extirpación de la herejía.

El punto de partida fué la persecución iniciada en Ginebra. La doctrina tenía que justificarla, sin autorizar con ello la de los reformados franceses; de ahí posturas habilidosas y zigzagueantes. El punto culminante fué la ejecución de Servet, cuya resonancia obligó a dar explicaciones. Contesta Beza y ha de contestar el mismo Calvino, con su *Defensio ortodoxæ fidei*. Surgen nuevos alegatos, como el de Sebastián Castellion. Y, sobre todo, el famoso sermón de Alfonso de Castro ante la Corte inglesa en 1559. El teólogo español se coloca frente a cualquier persecución, juzgándolas, según el texto y el espíritu del Evangelio, contrarias a éste. La tolerancia se abre camino, en Francia, con Miguel de l'Hôpital; en Inglaterra, con lord Montague....

La lucha más enconada tuvo lugar en los Países Bajos, donde todavía en 1601 Geldrop y Bogermann, ministros de Frisia, traducen al holandés el tratado de Beza. Justamente allí se había aplicado ya, en 1575, el consejo de Duplessis-Mornay de la oferta de la corona en casos de tiranía.

Se comprende que la exaltación pacifista esté justificada y que se elogien con ditirambo e ilusión los tratados de Cambray y de Cateau-Cambrésis. El Estado mejor, escribe Gionnotti, es el quieto y pacífico.

Todo esto sucede en la segunda mitad del siglo. Y en ella está Trento, un poco tardío para resolver cuestiones políticas, pero esquema claro de actitudes eclesiásticas pródigas en consecuencias.

Los escritores católicos, como Paruta y Vida, buscan un gobierno generoso y humano. Tórnase a la línea de Vives, aunque hayan pasado muchos años desde su *De concordia et discordia*. Se trata de restaurar

la unidad. Se refuerza el poder pontificio, abandonándose pretensiones mundanas. Por obra de Suárez y de Belarmino, la Iglesia católica supera la gran crisis creada por la culminación de las aspiraciones del poder civil y por el nacimiento de las iglesias reformadas

De esa manera, no sólo en el dominio de la filosofía, sino también en el de las teorías políticas, las Escuelas de los dominicos y de los jesuítas de la España del siglo XVI, salvada del avatar protestante, constituyeron en cierto sentido el puente entre determinados escritores del siglo XIV y aquellos que surgen al morir el XVI.

La concepción política supera las concepciones teocráticas por obra de teólogos como Soto, Vitoria, Covarrubias y Menchaca. La teorización del Derecho natural no está solamente en los monarcómacos, como Gierke notó, sino así, en esa escuela viva, fiel al catolicismo. El paralelo entre calvinista y católicos, planteado por Figgis con exageración iluminada, sin embargo, esta postura. Y de este modo se comprende que, consagrada la doble autonomía de la Iglesia y del Estado, frente al cesaropapismo germánico y al ultramontanismo absoluto, sea posible una visión, más amplia y eficaz, de la obra de la Contrarreforma. Esta, movimiento religioso católico, se convierte en concepto temporal capaz de acoger, sin pormenorización ideológica, toda una época. La reorganización de la enseñanza por los jesuítas y la huella trentina quedan como su antecedente.

La Iglesia y el Estado se ofrecen entonces como soberanías independientes en lo internacional, y la unidad del pueblo cristiano toma matices nuevos, porque trata de supervivir roto el lazo que le une con la Iglesia de Roma. Belarmino, en su *Tractatus* (1610), y Suárez en su *De legibus* (1612), dan sentido a la nueva postura. La distinción de los dos poderes representan un avance frente a las posiciones calvinistas. Y así se puede concluir que para comprender el Estado moderno producto de la crisis cultural de aquel siglo, no sólo habrá que estudiar a Maquiavelo, sino la Reforma, pero tanto como a ellos también las proclamaciones trentinas y la obra pacifista y concordataria del mejor humanismo. Así podrá filiarse exactamente, situando y valorando su significación, la ordenación política que nace con la Edad Moderna.

J. BENEYTO: *La crisi del secolo XVI e lo Stato moderno*, «Riv. Intern. di Filos. del Dir.», 26, 1949.—FERDINAND BUISSON: *Sebastián Castellion, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1892.—ALFRED CARTIER: *Les idées politiques de Théodore de Bèze*, Ginebra, 1900. R. C. CHRISTIE: *Etienne Dolet, the Martir of the Renaissance*, Londres, 1899.—H. J. ELIAS: *L'Eglise et l'Etat, Teories et controverses dans les Pays-Bas catholiques*, «Rev. Belge de Filol. et d'Hist», 5, 1926.—ALBERT ELKAN: *Entstehung und Entwicklung des Begriffs Gegenkformation*, «Hist. Zeitschrift», 112, 1914.—FIGGIS: *From Gerson to Grotius*, 3.ª ed., Cambridge, 1931.—GIERKE: *Johannes Atthusius*, Breslau, 1880.—HERMELINK: *Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter*, 1908.—F. MEINECKE: *Die Idee der Staatsraeson*, Munich, 1929.—JERÓNIMO MONTES: *El crimen de herejía*, Madrid, 1918.—FERNANDO DE LOS RÍOS: *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, Nueva York, 1927. RUFFINI: *La libertà religiosa*, Turín, 1901.—B. SPAVENTA: *Rinascimento, Riforma, Controriforma*, Venecia, 1928.

CAPITULO XXVI

LA CRISIS DEL ORBE ANTIGUO

74. IMPERIO, EQUILIBRIO Y MAR

En las Cortes de La Coruña, despidiéndose Carlos de los representantes de las ciudades, se acogió el Imperio como «venida» de éste a España. Las palabras del doctor Ruiz de la Mota daban y valoraban el título imperial. Algo había, pues, detrás del título.

En el estudio de su acepción advertimos tres versiones: la tradicional, la tudesca y la española.

La versión tradicional del Imperio fué recogida por Alfonso de Valdés al describir, en tono de ardorosa latinidad, como romana apoteosis, la coronación de Aquisgrán. Su medula está constituída por los elementos eclesiásticos. A ella se entregó, de momento, el César, en quien vive efectivamente la idea del emperador como defensor de la Cristiandad. Hay quien atribuye, con este motivo, carácter medieval a la versión latina. En fin de cuentas, sería una interpretación demasiado fácil. Lo que allí se advierte es la continuidad de la idea de Imperio, que en cada época toma distinto matiz.

La versión tudesca es la que representa la novedad en este período, como postura ajena a los influjos romanos. Muere la fuerza ideal de Roma, explica Kohler, sin que decaiga la idea misma del Imperio. Por una ilusión, plenamente documentada, la concepción del Imperio prescinde de Roma y trata de hacerse viable como pura idea alemana, y sobre la base de la obra de los Electores, exaltando la tesis de que la sustancia imperial no está en la coronación, sino en la elección. A este elemento se une el del viejo caudillaje germánico, sangre y séquito a la vez, elemento que ya asomó en la enorme popularidad de Maximiliano. Los humanistas de Silesia teorizan en torno a esta versión ante el hecho de Carlos; ven en el nuevo César el triunfo del amor a la patria y la fuerza de la sangre nórdica. A ella se liga también la actitud de Lutero en Vormes, cuando llama a Carlos «César de pura sangre». Por lo demás, dentro del luteranismo es bien admitida. Heimpel ha notado que los deformadores acentúan la idea imperial, y Fritzemeyer comprobó la renovación de la idea en ese ambiente.

La tercera versión es la hispánica. Los españoles no concibieron en la elección de Carlos una propia inserción en la política curialista, ni tampoco nada semejante a una subordinación a lo alemán. La idea del Imperio está presente en nuestros escritores. La ven como determinación divina, montada sobre la imagen familiar: «No sin gran misterio ordenó Dios—escribe Guevara—que en una familia no haya

más que un padre de familia, a un pueblo generoso quiere que sólo le mande un ciudadano, en una provincia no quiere que haya sino un gobernante solo, un rey solo quiere que gobierne un reino superbo, un ejército poderoso por un solo capitán quiere ser regido, y lo que es más de todo: quiere que un emperador solo sea monarca y señor del mundo.»

Esa es también la versión carlina. Cuando Carlos trata de ser nacional—afirma Kohler—piensa en español. Su españolismo, subrayado por Alcázar, representa, a nuestro parecer, una posición propia dentro de la línea tradicional. Recoge así lo romano de la estructura y lo germánico del instrumento, la visión providencial hispánica, la tarea ecuménica, el caudillaje y el séquito.

He señalado en otro lugar la originalidad de esta posición, que no puede atribuirse sencillamente a Gattinara. Algunas de las ideas que son atribuídas a éste resultan ideas tradicionales de documentada vivencia en los consejeros españoles. El Imperio como instrumento de una *pax christiana* es, no sólo en la pluma de Gattinara, sino en cien más, verdadera consigna. El *substractum* de la Cruzada, patente en un pueblo que había mantenido una larga guerra de reconquista contra el Islam y había hecho una versión propia de aquélla, está, por ende, en la nobleza borgoñona. Con los influjos de sus consejeros, flamencos y españoles, queda también reiteradamente testimoniada la actuación carlina de su *motu proprio*. Por su propia mano, y encerrado en su cámara, sin decir nada a los miembros de su séquito, ni siquiera al condestable ni a Granvela, preparó su gran discurso de Roma al regreso de Túnez.

El Imperio de Carlos está pensado por sí mismo, como dice Menéndez Pidal, «sin esperar el dictado de nadie». Recoge los sentimientos heredados de Isabel la Católica y la aportación doctrinal de varios intelectuales, como Ruiz de la Mota, Valdés de Guevara. La reacción de Carlos tiene muy en cuenta lo español. En las Cortes de La Coruña se enlaza con lo imperial hasta el punto de que dos de los elementos a los que concede mayor interés—el mar, camino del Imperio, y la defensa de la religión, tarea española—, proceden de Alfonso X y de los Reyes Católicos.

El fondo interior y dinámico es la estructura jerárquica. Guevara veía al emperador como rey de reyes. Carlos lo ve también, no como hegemonía, sino como alta dirección. Por eso contrasta con el rey francés, y por ello, desde ese momento, las dos posturas que tratan de ordenar el mundo europeo son la imperial carlina, y la del equilibrio, de Francisco I. Buena prueba, el asunto de Milán. Francisco no quiere reconocer que para un territorio feudo del Imperio la paz sea tarea del emperador. Carlos tiene una idea firme de la interpretación jerárquica esencial, y esa idea domina de tal modo su política que ante la misma guerra de Alemania no pensó sino en la corrección de la inobediencia de sus vasallos. No interpreta funciones de tipo carolingio, como abogado o defensor de la Iglesia, sino propias funciones de superior jerárquico de aquellos príncipes; el tono religioso de la lucha no se lo dió Carlos, sino el Pontífice, y Carlos se quejaba de tal deformación.

La versión imperial carlina había prendido en muchas tierras. El libro de Calvete de Estrella, recogiendo en historia el viaje del príncipe don Felipe desde España a Alemania, deja verlos muy claramente. En el fervor de las poblaciones que le reciben, e incluso en las leyendas de los arcos triunfales, hay expresivas declaraciones. Trento alude a la eternidad del Imperio: Mariñán a la grandeza del Imperio romano, tantos siglos ha dividido, y ahora, en su deseo, herencia de Felipe; incluso hay quien sueña con el Ganges y el Asia.

Fracasada la sucesión de Felipe, éste se refugia en la pura tarea de defender la Cristiandad como príncipe el más poderoso—que es también fondo, sin forma, de Imperio—, e incluso exalta elementos como el mar, que en su política prevén las consecuencias de lo que se estaba disputando.

Con la caída de la idea imperial se disocian el poder y el título y nacen nuevos intentos de sistematizar la política europea. Francia consigue mayor beligerancia y plantea la tesis del equilibrio, con proyección general, austríaca y francesa, de las corrientes políticas.

La Edad Moderna da, entonces, un valor nuevo a la noción de frontera. Gracias a la Cosmografía—con Munster, Ortelio, Marcaldi—se afirman las fisonomías de las naciones. De un lado se tiene en cuenta la libertad interna; del otro, la unión virtual del complejo de las estructuras políticas. En el primer aspecto, sobre la base del reconocimiento de una absoluta y recíproca influencia: en el segundo, mediante la afirmación de la estabilidad territorial, afincada por vínculos hereditarios en la mayor parte de los países, y con la unánime conformidad en las ventajas mutuas del mantenimiento del equilibrio. Influyen en este campo la vigilancia recíproca de los gobiernos, con el nacimiento de las embajadas permanentes y con el régimen de alianzas; la importancia de los Estados de segundo orden, que actúan en este juego como satélites, y, en no menor escala, el sentimiento de la independencia y el respeto que ésta fué forjando.

La consolidación de este sistema significa el término de la evolución producida por las corrientes ideológicas del siglo XVI. Fíjase en Westfalia, en 1640, donde ya se exalta la idea de la comunidad internacional, mediante la actuación de numerosos países y la reviviscencia del viejo pensamiento de cristiandad en un ambiente en el que había muchos territorios desligados de la obediencia al Papa: con lo que, a la par, cesa el elemento confesional, de tanta importancia en la Edad Media.

Por otra parte, la transformación culmina con la presencia de un nuevo elemento: el de las potencias marítimas, crecidas cara al hecho del Nuevo Mundo. Se da entonces un nuevo planteo al tema de la libertad de los mares. Justamente de aquí surgen aspectos políticos, que conducen a una elaboración doctrinal muy valiosa, y dan nuevo sentido a la política.

En efecto, el mar se ofrece ya como frontera, ya como propia esfera de dominio. Caso interesante el de Portugal, que, bajo Juan III, mantuvo el dominio de los mares hacia el Brasil, que le fué reconocido por Inglaterra y por Francia, pero que la misma Inglaterra le dis-

cute más tarde, en la polémica que se arrastra hasta el tratado de 1576. El Consejo privado inglés consideraba que semejante exclusividad sólo podía justificarse allá donde el rey de Portugal ejerciese poder, cobrase tributos o poseyese fortaleza, estimando inaceptable la pretensión de impedir la navegación ajena, y afirmando que la tolerancia anterior no se basaba en el derecho, sino en la amistad. La posición del Consejo no encuentra apoyo teórico en Inglaterra, y ha de ser España, con Vázquez de Menchaca, quien—contra sus intereses—inicia la doctrina del mar libre. Se afirma así la tesis de marfrontera, que desarrolla Grocio al publicar en 1609 y sin nombre de autor, a petición de la Compañía Holandesa de las Indias, un capítulo de su *De iure prædæ*.

E. ALCÁZAR: *L'espagnolisation de Charles V*, en el vol. *La mission de l'Espagne*, París, 1941.—J. BENEYTO: *España y el problema de Europa*, Madrid, 1942.—K. BRANDI: *Der Kaiser und sein Kanzler*, 1933. *Kaiser Karl V*, *Munich*, 1940; tra. cast., Madrid, 1944. *Der Weltreinchgedanke Karls V*, «Iberoamerikanische Archiv», 13, 1940.—N. BRIAND-CHENIVOV: *De certaines particularités de l'histoire russe*, «Rev. des Questions Historiques», 64, 1936.—WERNER FRITZEMEYER: *Christenheit und Europa*, Munich, 1931.—C. GUTIÉRREZ: *La política imperial de Carlos V en los primeros coloquios alemanes*, «Estudios Eclesiásticos», 1946.—H. HEIMPEL: *Frankreich und das Reich*, «Hist. Zeitschrift», 161, 1940.—J. HUIZINGA: *Burgund*, «Hist. Zeitschrift», 148, 1933.—KALBER: *Die Idee des europaeischen Gleichgewichts in der publizistischen Literatur vom 16. bis zum Milte des 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1907.—W. KOHLER: *Die deutsche Kaiseridee am Anfang des 16. Jahrhunderts*, «Hist. Zeitschrift», 149, 1934.—R. MATTEI: *Contenuto ed origini dell'ideale universalista del Seicento*, «Riv. Intern. di Filos. del Dir.», 10, 1930.—DUQUE DE MAURA: *O designio imperial de Felipe II*, «O Istituto», 96, 1940.—R. MENÉNDEZ PIDAL: *La idea imperial de Carlos V*, Madrid, 1940.—W. PLATZHOFF: *Geschichte des europaeische Staatensystems von 1555 bis 1660*, Munich, 1928.—P. RASSOW: *Die Kaiseridee Karls V*, Berlin, 1932. *Die politische Welt Karls V*, Munich, 1942.—P. THIERSE: *Der nationalgedanke in der Kaiseridee bei den schlessischen Humanisten*, Breslau, 1908.

75. LA CAÍDA DE CONSTANTINOPLA Y LA IDEALIZACIÓN DE TURQUÍA

El contacto de los turcos con los bizantinos se inicia en forma análoga al de los germanos con el Imperio de Roma: se asocian en milicias fronterizas. En el siglo XI, con los seléucidas hay ya un choque decisivo: la batalla de Manziquierd, en Armenia. Poco después, Miguel VII pide auxilio al Papa Gregorio VII, y éste se dirige a los príncipes de Occidente; mas es la época del ataque normando, la toma de Bari por Roberto. Unos siglos más tarde la superioridad turca frente a los bizantinos es indiscutible. No pueden oponerse más que compromisos, y al fin cae Bizancio. Su hundimiento llega a España con el testamento del *basileus* exilado en Roma, que hace oferta de sus derechos a los Reyes Católicos. Bien que cuando se había pensado mucho en obra tan interesante como la de resistir a Turquía, y se estimó, dice Zurita, que había de ser preferida a todas las otras, sucedieron tales alteraciones y novedades que no sólo la hicieron más difícil, sino que incluso no quedó negocio más ajeno ni olvidado. No nos llega aquí sino a Rusia el Imperio, en el Gran Principado de Moscovia, heredado el título por el matrimonio de Sofía Paleólogo con

Iván III, el Terrible. Nace aquí una tercera Roma, mientras los turcos acaban de dominar la península balcánica. El Patriarca bizantino puede decir a Teodoro años después: la antigua Roma ha sido destruída por los herejes, la segunda está en manos de los paganos; tu Imperio ruso es la tercera Roma...

Pero los turcos no renuncian a la tradición romana. Tras la conquista de Constantinopla, Mahomet II agrega a sus propios títulos el de «kaiser-i-Rum» o emperador de Roma, presentándose como sucesor de Augusto y de Constantino. Los cronistas bizantinos le llaman basileo, y seguramente perduraron bajo su vestidura ciertos elementos anteriores sobre los que se fundan valores típicos.

Mas Rusia queda lejos y Turquía avanza ofreciéndose a los ojos de los latinos con imponente majestad y con poder típicamente ilimitado. El tema del principado turco interesaba entonces tanto como ha interesado en el siglo xx la ordenación soviética rusa. Diego de Torremocha, comendador de la Real Cámara, escribe a Carlos V, desde Roma, una carta en la que señala la importancia de la nueva potencia que tras la caída de Constantinopla se ofrece como señora de una gran parte del Mediterráneo. La carta precede a la traducción del libro que acababa de lanzar Teodoro Espanduino «sobre el origen de los príncipes turcos», inspiradora también del *Discurso sobre el acrecentamiento de los turcos*, de Marcos Antonio Arroyo, publicado en Milán en 1576.

Esta impresión domina la política de Felipe. En las Cortes de Madrid, de 1566, habla de haber entendido que «el mismo turco en persona, con gran número de gente y ejército, venía a invadir las tierras del emperador, su hermano, y que por ser la fuerza del dicho turco y ejército tan grande, tenía necesidad el emperador, para su defensa y resistencia, formar grueso ejército y hacer grandes provisiones y preparamientos...» Las relaciones de los embajadores venecianos, relativas a la Liga de Lepanto, subrayan también esa exaltación de las fuerzas turcas, frente a las cuales, según la tesis común, se habían de unir todos los príncipes de la cristiandad. La preocupación estaba ya testimoniada en Luis Vives. Llega el padre Suárez, quien todavía pone como ejemplo de guerras injustas la que se hiciese o llevase de tal forma que entre tanto los turcos pudiesen ocupar provincias de cristianos.

El primer libro que advierte a los europeos el peligro turco es el de Pablo Jovio, *Turcicarum rerum commentarius*. Tercian también Erasmo y Lutero. De éste el escrito sobre la guerra contra los turcos, exhorta, aunque con tibieza, a los príncipes para que se unan al emperador, a fin de defenderse contra los invasores. De Erasmo debe citarse su *Consultorio de bello turcis inferendo*. Pero la tesis que descuella en este ambiente no tiene el fervor de la radicalidad que cobra en Vives o en Sepúlveda, pues trata de ligar el aspecto exterior al interior: y señala especialmente el peligro no tanto en los turcos como en el pecado.

Esa fué la ocupación de las mejores plumas. Un editor veneciano recogió los textos en antología. Están allí los de Vives. Faltan los de

Sepúlveda. En cualquier caso España estuvo presente, alarmada por la potencia asiática. Asia había sido, junto al mundo moscovita, un orbe nuevo. Así se titula *Orbis novus* la edición basiliense que recoge el *De legatione moschovitarum*, de Pablo Jovio, y otras informaciones sobre los tártaros, entre ellas la de Mateo de Miechow, *Sarmatia Asiana atque Europea*. La curiosidad por las gentes de Oriente se llega a extender a las nórdicas, y Bodino interroga a los bálticos, los livonios o los escandinavos que llegan a Francia.

Algunos viajeros acuden a Turquía con la preocupación de estudiar su poderío. Tal Guillermo Postel, que termina su jornada en 1537, y al llegar a Francia corre a saludar a Budeo para darle cuenta de sus impresiones, recogidas en el opúsculo publicado en 1540.

La *République des Turcs*, de Postel, constituye, en efecto, una interpretación admirativa. Turquía se le presenta como modelo. Señala allí al rey de Francia los recursos de este eventual adversario, pero también le ofrece dos cosas: una forma de gobierno deseable y un métodos para ampliar sus dominios. Lección política y lección diplomática, nueva *admiratio* paradójicamente basada en la más cruda exaltación de la fuerza: materiales sólidos y óptima arquitectura política, en frase de Boccalini. Turquía había conseguido rápidamente una enorme expansión. Tras ocupar a Constantinopla en 1453, penetra en los Balcanes y llega hasta Hungría; Estiria y Carintia son anexionadas; Moldavia se constituye en vasallaje; en 1499 gana a los venecianos una batalla naval; en 1521 toma la plaza de Belgrado, que se hace punto mural de posteriores ofensivas... El Estado turco de Bayaceto II (1481-1512) fué así la más extensa organización musulmana de Europa, una vez derribado el califato español.

Desde el punto de vista de la historia de las formas políticas, la Turquía del siglo XVI representa una regeneración de la idea islámica. Acoge el título califal bajo Selim I, y constituye, con Solimán el Magnífico, una administración que puede considerarse perfecta para aquel tiempo.

El sistema otomano significa la vigorización de las estructuras medievales montadas sobre el tipo humano militar y religioso. El poder estaba distribuído entre estos dos estamentos: los clérigos atendían al culto y a la administración de la justicia; los militares, a las funciones de gobierno y ejecución. El Sultán centralizaba todas las actividades, hasta llegar a absorberlas. Bien puede comprenderse que los rápidos progresos del Imperio turco tuvieran que impresionar, especialmente en Francia que busca tanto un régimen de eficacia política como un posible aliado en su lucha contra los Habsburgos.

En efecto, la Francia de Francisco I se asociaba a Solimán para luchar contra Carlos V. Presenciamos, en general en esta crisis del orbe antiguo, el fenómeno de la atracción de las potencias asiáticas hacia la política europea. Contra el Sultán, amigo de Francia, los Habsburgos buscan a los Shas de Persia, y Carlos V envía a aquella corte al caballero Jean de Balby.

J. Benzyto: *España y el problema de Europa*, Madrid, 1942.—R. P. Blake: *The rise of the othoman Turks and its historical background*. «Amer. Hist. Rev.», 1932.—Demetrió Cantimir: *Histoire de l'empire othoman, où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence*, trad. fr., París, 1743.—C. Capasso: *Barbarossa e Carlo V*, «Nuova Riv. Stor.», 1932.—H. A. Gibbons: *The foundation of the othoman Empire*, Oxford, 1916.—N. Jorga: *Geschichte des osmanischen Reiches*, Gotha, 1913.—W. R. Langer y R. P. Blake: *The Rise of the Ottoman Turk and its historical Background*, «Amer. Hist. Rev.», 37, 1932.—A. H. Lybyer: *The gouvernment of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge, Mss., 1913.—R. B. Merriman: *Solimán el Magnífico*, trad. esp., Buenos Aires, 1946.—Mesnard: *L'éssor de la philosophie politique au XVIe siècle*, París, 1936.—E. Pacheco y de Leyva: *Carlos V y los Turcos en 1532*, Madrid, 1909.—E. Pears: *The destruction of the Greek Empire*, Londres, 1903. L. Serrano: *La Liga de Lepanto, entre España, Venecia y la Santa Sede*, Madrid, 1918.

76. EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

La ordenación política ligada al descubrimiento de las Indias arranca de la intervención pontificia y corresponde, por tanto, a una aplicación de doctrinas tradicionales, aunque ciertamente superadas, del poder papal. La Bula *Aeterni regis* de 21 de junio de 1480 ofrece los antecedentes, en el caso de Africa, pero los hay y anteriores, desde los siglos XI (concesión de derechos sobre Cerdeña y Pisa) y XII (posición de Inglaterra sobre Irlanda), los dados a príncipes portugueses en 1420 y 1437. Las Bulas de 1492 señalan el punto de partida; siguen a ellas acuerdos interestatales. Y es curioso advertir que esa raíz es incluso acogida, un poco *a posteriori* y con cuenta y razón, por teorizantes ingleses, que de manera desconcertante plantean la formación de otra Roma, en el caso de Harrington, por ejemplo.

De forma semejante nace la acción inicial. Mas así fué en circunstancias muy concretas, como la de la expedición de Pedrarias Dávila, en 1513, cuya teorización se debe a Palacios Rubios. El famoso *Requerimiento a los indios*, redactado por este consejero, fué, sin embargo, objeto de acuerdo del Consejo, bien que acaso, como sugiere Bullón, hecho no tanto mirando a los indios, sino a los europeos, de quienes Fernando el Católico podía recelar. En todo caso la crítica revela la caducidad de los supuestos ideológicos en que se basaban las Bulas misionales.

Las noticias que llegan a Europa sobre lo que son los nuevos territorios rodean de ambiente ideal los datos recibidos. Puede decirse que los conocimientos geográficos repercuten sobre las ideas políticas; por primera vez aparecen allí los *buenos salvajes*, gentes sin corrupción, ordenadas en gobierno ideal. Uno de los mejores vehículos de la difusión del indianismo fué la *Historia del gran reino de la China*, de González Mendoza. Es notable la influencia concreta del hecho americano. El elemento extranjero entra en Bodino, no sólo con Turquía, Venecia y Polonia, sino con el exotismo africano y americano. Circula por Europa una *Descripción histórica de Etiopía*, de Francisco Alvarez, y consigue una amplia aceptación la *Historia del Perú*, de Pedro de Cieza. Por mucha literatura de exotismo que corriera entonces por las manos de los intelectuales y de los curiosos, ningún libro tiene comparación con el de Pedro de Cieza. Impreso en

castellano en Sevilla en 1553 y en Amberes en 1554, es traducido a otros idiomas y consigue repetidas ediciones, dos italianas en sólo dos años, etcétera. Seguramente es este mismo Cieza la fuente de Bodino.

Y no es sólo Bodino. El propio Tomás Moro deja ver que su *Utopía* está inspirada en el hecho americano. Había visitado a Flandes, y allí encontró a Pierre Gilles, a quien dedica el libro, cuando éste conversaba con un marino que había hecho el viaje con Américo Vespucio. Su historia es acogida con verdadera pasión. Moro se entusiasma de poder conversar sobre tierras y hombres incógnitos, y un personaje suyo, Rafael Hytlodeo, no es sino la novelización del aludido marino.

La *Ciudad del Sol*, de Campanella, en 1602, ¿no pudo inspirarse en la verdadera Ciudad del Sol, del Perú, relatada en la crónica de Cieza de León, traducida al italiano e impresa en 1555 y 1560? Ya De Greef, en 1895, señaló esta hipótesis.

Otras obras—siempre españolas—difunden por el mundo la noticia del país descubierto. Las *Decadas de orbe movo*, de Pedro Mártir de Anglería, son publicadas en París en 1533, como *Extrait ou recueil des Isles nouvellement trouvées en la grand mer océane*. Nacen de allí idealizaciones, representaciones nuevas de la edad dorada. El traductor y extractista Antonio Fabre hace una digresión sobre los naturales de la isla Española, exaltándolos como buenos salvajes que viven en la soñada edad. Son—dice—naturalmente buenos, ignorantes de la maldad; no cercan ni cierran sus heredades; al contrario, las dejan abiertas; y no tienen leyes, ni libros, ni jueces, haciendo lo que por naturaleza es justo y rehusando hacer lo que es malo.

Surgen con todo esto muchas utopías; acaso el propio *Cymbalum*, de Postel, que de ser así habría teorizado sobre los dos hechos sensacionales del siglo. Numerosos tratados de *Nuevas islas* cimentan documental e imaginativamente áureos libelos *de optimo reipublicæ statu*. Piénsese en el *Discípulo de Pantagruel*, impreso en 1538, que se titula *Viaje y navegación de Panurgo, discípulo de Pantagruel, a las islas desconocidas y extrañas*.

La significación de los descubrimientos—y principalmente de América—es así notoria en la historia de las ideas políticas. La presión de esta literatura no puede ser sino considerable; mas queda aún el aspecto jurídico, en el que España saca consecuencias de mayor relieve.

P. ALVAREZ RUBIANO: *Pedrarias Dávila*, Madrid, 1944.—ASPANZ: *La idea misional fuera de la Península ibérica en los siglos XVI y XVII*, «Missionalia Hispan.», 1944.—G. ATKINSON: *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, París, 1935.—C. BARCIA: *Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI*, Montevideo, 1949.—J. BENEYTO: *España y el problema de Europa*, Madrid, 1942.—E. BULLÓN: *Un colaborador de los Reyes Católicos: el Dr. Palacios Rubios*, Madrid, 1927.—P. F. CORNELL-DÉCHERT: *La conquista de México como cruzada cristiana*, «Rev. Est. Universitarios», 1, 1940.—G. CHINARD: *L'exotisme americain dans la littérature française du XVI^e siècle*, París, 1911.—ESTELRICH: *Au Mexique sur les traces de Vives*, en el vol. *La mission de l'Espagne*, París, 1941.—M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ: *Las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, Sevilla, 1944.—LETURIA: *Las grandes bulas misionales*

de Alejandro VI, 1930.—J. MANZANO: *La incorporación de las Indias a la corona de Castilla*, Madrid, 1948.—J. A. MARAVALL: *La utopía de los franciscanos en Nueva España*, «Estudios Americanos», 1949.—ADOLFO REIN: *Ueber die Bedeutung der ueberseeischen Ausdehnung fuer das europaeische Staatensystem*, «Hist. Zeitschrift», 137, 1927. *Das Problem der europaeischen Expansion in der Geschichtsschreibung*, 1929.—S. A. ZAVALA: *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, Méjico, 1937.

77. LA POSICIÓN DE LA ESCUELA ESPAÑOLA

En la *Historia de los Reyes Católicos*, de Nebrija, se escriben, i. pr., estas palabras: «¿Quién no ve que aunque el título del Imperio reside en Alemania, la realidad de él está ya en manos de los príncipes españoles, que, dueños de la gran Italia y de las islas del Mediterráneo, tratan ahora de llevar la guerra al Africa, y siguiendo con sus escuadras el movimiento del sol han de llegar ya a las puertas de la India?»

Hay, en efecto, una preocupación española por el tema imperial. Creo que, sin embargo, de Nebrija a Vázquez de Menchaca existe una clara divergencia. Nebrija piensa en el Imperio tradicional. Vázquez de Menchaca ofrece una versión nueva, reconociendo autonomía conceptual a las Indias. Para Menchaca los continentes constituyen propios orbes: serían necesarios muchos años—dice—para que el emperador de Roma cumpliese su deber de auxilio cerca de los príncipes instalados en América. Se rompe así la tesis del *dominus orbis*.

Considero de interés el pasaje de una carta de Hernán Cortés a Carlos V en 1522: «He deseado que Vuestra Alteza supiese las cosas de esta tierra, que son tantas y tales que, como ya en otra relación escribí, se puede intitular de nuevo emperador de ella, y con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee.» Está, pues, Hernán Cortés insistiendo en que aquellas tierras recién descubiertas constituyen un Imperio, independientemente de la versión imperial europea. Las cosas cuya cantidad y calidad pueden producir la titulación se enlaza a su concepción de Moctezuma como rey de reyes y a la autonomía de aquel territorio como orbe. Esa misma apariencia de rey de reyes se da en el Perú, donde el carácter de confederación jerárquica está claro en los textos de Bernal Díaz del Castillo, y en los *Comentarios reales* del inca Garcilaso. Nacen así, a ojos de los españoles, concepciones imperiales que señalan a Méjico y al Perú, mas no un solo Imperio de las Indias. Cuando Solórzano dedica su *De indiarum iure* a Felipe IV, cuida de no llamarle emperador de las Indias; le designa rey de las Españas y de las Indias, y «emperador siempre augusto de las regiones del sol», es decir, aludiendo al antecedente incaico o en simple redundancia.

Otro problema fundamental es el de la justificación de esa conquista, y a él se ha dedicado una atención que ha producido olvido de este otro aspecto de la simple impresión y de la concepción de la inserción indiana. Tiene, en efecto, una importancia grande, por su resonancia en el campo de las doctrinas. La reunión de 1542, en Valladolid, y la

conducta general de los catedráticos salmantinos se ofrecen así como prueba de la intensa participación de los intelectuales en la resolución de las cuestiones planteadas al Poder.

Veamos ante todo la tesis de Vitoria: Esta fué contraria a la posición que tuvo valor oficial bajo los reyes del descubrimiento y que se proclamó reiteradamente en los textos inspirados o argumentados por Palacios Rubios. Vitoria ataca el poder del Papa como *dominus orbis*. El valor de las Bulas queda muy recortado. No niega el Imperio, que constituye realidad ajena, configurada bajo un *rex magnus* sin concreta ni general jerarquía y conforme a la tesis de la exención española. Como dice Beuve-Méry, Vitoria se encuentra en el término medio entre cesaropapismo y teocracia directa. El tema se traslada al problema de la conceptuación, que consigue gran impulso con Domingo de Soto. Niega éste el *imperator dominus orbis*, aunque admita la versión tradicional del Imperio, incluso con su *translatio*. Lo que le interesa es la relación entre Orbe e Imperio. No se identificaron en la antigüedad, pues la ley justinianea *Cunctus populos* es ya una demarcación. El crecimiento del contenido del orbe no puede significar—contra lo que ocurre con el de la Cristiandad—ampliación de su zona de influencia.

Vitoria y Soto admiten que haya un Imperio dentro de la figura occidental y del contenido cristiano. Reine felizmente—viene a decir—quien proteja y defienda la fe, aparte y expulse a los enemigos de la cruz, reduzca a los cismáticos y una a los príncipes católicos, sobre los cuales posee un poder de convocación, aunque no aquel otro poder ordinario que sólo le corresponde sobre ciudades y pueblos directamente sometidos.

Se produce un desplazamiento de la doctrina imperial hacia puras esferas internacionalistas. Y esto se consigue, sobre la raíz de Vitoria y de Soto, bajo Felipe II y en zonas muy acentuadamente eclesiásticas, especialmente por el concurso de teólogos de la Compañía de Jesús, como Azpilcueta, Molina y Suárez.

La aportación jurídica más concreta arranca también de Vitoria, en sus famosas *Relecciones* en torno al estudio de los títulos que basan el poder de los españoles sobre los indios. El problema es abordado como propio de teólogos y no de juristas, y procede de un examen de los títulos falsos (concesión imperial o papal, invención o hallazgo, resistencia a recibir la fe, elección voluntaria, donación divina), y de los legítimos (sociedad y comunidad natural, con la consecuencia del derecho a recorrer la tierra y a comerciar; derecho a propagar el Evangelio, con las consecuencias de la defensa de los convertidos, la adjudicación de potestad sobre ellos por el Papa y la liberación de los indígenas de una tiranía anterior que exigía sacrificios humanos; en fin, la elección voluntaria y verdadera de soberano, la amistad y alianza, y, en último término, la falta de capacidad para gobernarse). En estos argumentos está el punto de partida de una especulación llena de fecundidad. Por ella España pudo ser cuna del Derecho internacional, rechazando tanto el poder temporal universal como el

nacionalismo que—según nota Barcia Trelles—aspiraba a heredar el Imperio. Nace de ahí el concepto de comunidad de las naciones, que permite superar la honda crisis del orbe antiguo.

TEODORO ANDRÉS MARCOS: *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana*, Salamanca, 1937. *Más sobre Vitoria y Carlos V*, Salamanca, 1939.—C. BARCIA: *Vázquez de Menchaca*, Barcelona, 1940. *Interpretación del hecho americano*, Montevideo, 1949.—J. BENEYTO: *España y el problema de Europa*, Madrid, 1942. *Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado*, Madrid, 1944.—H. BEUVE-MÉRY: *La théorie des pouvoirs publics d'après Fr. Vitoria*, París, 1938.—E. BULLÓN: *El problema de la dominación de España en América antes de las Relecciones del P. Vitoria*, «Anuario Asoc. F. de Vitoria», 4, 1933.—M. GARCÍA PELAYO: *J. Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América*, «Tierra Firme», 2, 1936.—J. H. PARRY: *The spanish Theory of Empire in the sixteenth Century*, Cambridge, 1940.—SILVIO ZAVALA: *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Madrid, 1935. *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires, 1944. *Las tendencias señoriales y regalistas en los comienzos de la colonización de América*, «Bol. Acad. Nac. Hist.», Buenos Aires, 18, 1945.

CAPITULO XXVII

LA ESTRUCTURA DEL ESTADO

78. TIPOLOGÍA POLÍTICA Y ADMINISTRATIVA

Como razón del nuevo perfil buscado por la organización política del siglo XVI, vió Ramiro de Maeztu dos necesidades: en primer lugar, la de sustituir el vínculo de la corporación medieval anulado por la exaltación del individuo, y seguidamente, la de unificar ese mismo individualismo. El Estado moderno es así, esencialmente, una reordenación de poderes dispuesta a salvar a la sociedad de la anarquía. Por eso en la tipología correspondiente resulta fundamental la conciencia de esta realidad. Todo el influjo de Maquiavelo—se ha escrito exactamente—reside en el esfuerzo por hallar las leyes políticas inducidas de la misma naturaleza del Estado. No se niega que la Moral sea un ideal político, pero interesa no cerrar los ojos a la realidad.

Cuando Sansovino edita la importante colección monográfica *De governo dei regni et delle republiche*, tiende precisamente a eso: a ofrecer al lector una verdadera revista de sistemas y de realidades, aunque llegue a intentar la *Utopía;* precisamente por ello, al fin, como contraste.

El sistema político y administrativo se reconoce así como el régimen medieval. Mantiénese la distinción entre régimen y reino, que ahora es entre gobierno y estado, *forma regiminis* y *forma imperii*. En el propio Bodino aparece esa clasificación desde el instante mismo en que define la soberanía como poder de la república. En ese momento sucumbe la idea tradicional del régimen mixto. Se considera el poder como indivisible, y la teoría está conforme en un todo con la realidad, ya que tal idea de soberanía nace en un mundo que tiene por escenario la monarquía centralizada. Sucumben también las tesis ministerialistas y los conceptos del rey como imagen de Dios se refugian en la teoría española, donde llegan, con sabor popular, a las comedias de Lope.

El Estado del siglo XVI se expresa en la monarquía centralizada e implica una estabilización de fronteras. Acaso esa elaboración doctrinal de los poderes internos no deje de relacionarse con la afirmación del propio territorio. Frente al continuo cambio de fronteras, característico de la Edad Media, los países que más fuertes cuestiones mantuvieron se van fijando en los mapas. Entre Inglaterra y Francia no queda en discusión sino el territorio de Calais. España se reparte la Península con Portugal, ya sin presencia de reinos islámicos, y se afirma en Italia. Si los franceses, aprovechando la preocupación atlántica de los españoles, tienden a hacer de su país una potencia agresiva,

tras el testimonio del ataque de Carlos VIII en 1494, seguido por Luis XII y Francisco I, éste queda preso en Pavía, un cuarto de siglo después, y el Imperio de Carlos V se constituye como creación habsburguesa.

Tal ambiente influye en la teorización. Los primeros capítulos de *Il Principe* son una verdadera teoría de las anexiones. Combaten las conquistas, pero admiten la posibilidad de engrandecerse por ellas. Bien pronto la doctrina dominante es la de la conservación de lo adquirido, verdadero lugar común estudiado por todos los escritores. Se piensa en la tarea del príncipe nuevo. Acaso esta orientación no deje de manifestarse influída por el erasmismo. Precisamente Erasmo es quien más decididamente plantea la cuestión de la estabilización territorial. En su *Querela pacis* desea que de una vez se fijen las fronteras. Las epístolas a los reyes siguen esa misma línea: en una carta a Francisco I califica como pérfidos consejeros a los que impulsan a los príncipes a hacer anexiones. Y al príncipe Carlos le propone que antes de adquirir nuevas tierras se cuide de devolver algunas de las que posee.

En este mundo, estabilizado al menos tendencialmente mantiene su papel la vieja Borgoña, núcleo imperial muy poderoso, con vivencias caballerescas y cortesanas, y se ofrece como ejemplo Polonia, que se hace adalid de la línea tradicional frente al ambiente reformista. El rey Segismundo III, tras oponerse a las pretensiones del zwingliano Stancar, llama a los jesuítas, los cuales, juntamente con el influyente predicador real Pedro Scarga, trabajan en la reconquista de la unidad religiosa.

El ejemplo insular dado por Inglaterra en la Edad Media sigue teniendo características propias. La monografía que sobre su sistema político incluye la colección de Sansovino, califica a Inglaterra como país de monarquía limitada. La reforma tudoriana no rompe la continuidad de sus instituciones. Hay un rey a su frente, pero este rey no puede promulgar ley alguna que no haya sido aprobada por el Parlamento. Tal tipo de ordenación política es exaltado por monarcómacos como Hotmann, que ven allí la antítesis buscada. Mas no era eso lo que pretendería Enrique VIII en su resurrección cesaropapal.

Entre los ejemplos del Continente, España, recién constituída en unidad, apenas podía ofrecer un sistema propio. Sin embargo, la obra del rey Fernando *el Católico* tuvo suficiente importancia para dar valor de modelo a sus acciones, tanto en la diplomacia como en la política. La posterior inserción en el Imperio obliga a reajustar sus propias construcciones. Francia, colocada en contra de la confederación habsburguesa, destaca su personalidad, que exalta al rey como figura sagrada, incluso con el rastro milagroso testimoniado en Francisco I. Los teorizantes tratan de aplicar a Francia el sistema limitado inglés. Se distinguen así dos clases de disposiciones legislativas: las ordenanzas reales y las leyes del reino. Las primeras se pueden cambiar según aconsejen tiempos y asuntos; las segundas están ligadas a la

institución monárquica y son inviolables, pues por ellas se sube al trono y se conserva la Corona.

Antonio de Herrera señala la tipología política de la época en sus *Varias epístolas, discursos y tratados*. El Principado es el gobierno de uno solo: general en las monarquías. El de los nobles es el de la Venecia de aquel tiempo, que antes lo tuvo mixto, es decir, de la nobleza y del pueblo, como Génova. El popular es sólo del pueblo, y está representado por los esguízaros. Suiza, Génova y Venecia ocupan de este modo un lugar en la revista de sistemas políticos. Las *Repúblicas del mundo*, del padre Jerónimo Román, completan esta visión, señalando el ejemplo de las tierras escandinavas. Y en las descripciones de L. Guicciardini, y sobre todo en el libro de Sansovino, que recoge tratados de distintos ejemplos de regímenes, puede encontrarse expuesta con exacto calor actual lo que el siglo XVI entendía como sistema de gobierno al uso. Boccalini testimonia en sus *Ragguagli* el gran escándalo con que empezaban a surgir, tras las repúblicas de los grisones y berneses, las de los holandeses y zelandeses. Se trata, en efecto, de un flanco abierto contra las más poderosas monarquías.

Una clasificación calificada por las instituciones predominantes haría pensar en los ejemplos de Francia e Inglaterra, con sus Parlamentos y sus grandes oficiales. A España la definirían sus Consejos, que se van haciendo numerosos, y señalan una aportación de experiencias y saberes. La importancia adquirida por el derecho hace que la organización administrativa planteada como estructura del Estado o como forma de un modo de imperar—por acoger la terminología de Navarrete—, esté vivificada por un orden jurídico. La relación de este elemento con otros de posible prepotencia, como los de la sangre o el séquito, hace surgir nuevos tipos, entre los que destaca la que llamaríamos administración dinástica característica del Imperio de los Habsburgos.

La estabilización territorial conduce, por otra parte, a la incorporación de antiguos reinos, ligados a la Corona por anterior conquista o por herencia, y esto da origen a una administración regional que puede caracterizarse según la mayor o menor autonomía, ejemplificada en el caso de los virreinatos.

En el centro del Estado, en la capital de la monarquía, junto al Parlamento y a los Consejos, hay grandes oficiales, que recogen y amplían la tradición medieval de los almirantes, los condestables, los mayordomos y los cancilleres. Pronto se coloca a su cabeza, en cuanto a poder efectivo, quien asume el puesto de canciller, verdadero jefe de la Administración, sobre la línea fridericiana, que da lugar al canciller imperial—Chievres y Gattinara con Carlos V—y al secretario de Estado, hecho típico oficio en el sistema de Felipe II. El empuje de estas competencias concentradas en una persona va siendo combatido por la influencia de los órganos colegiados, que se reorganizan como consejos con competencias determinadas y de acuerdo con concretas necesidades o cuando el propio rey se reserva la decisión. Mas siempre queda ese secretario central que termina acogiendo la competencia del despacho universal y da vestidura jurídica al valido.

En los virreinatos, cabeza de territorios autónomos, suele haber un gobernador general con dos asesores para las materias jurídica y fiscal. El cargo de gobernador, establecido por Pedro IV de Aragón para Cerdeña y generalizado en los dominios aragoneses desde 1480, va forjando un *alter ego* del monarca. Su titular posee *pleno et amplissimo mandato*, y recoge toda la jurisdicción, autoridad y poder. Dispone de órganos de consulta sobre el esquema de la organización consiliar central. Pronto destaca entre sus asesores el regente de la Cancillería, consultor-jefe de la Administración jurídica y verdadero juez de la ley.

Bien que acaso lo que dé nacimiento a una propia tipología sea un elemento que hemos dejado en último lugar para que quede debidamente valorado: el de la burocracia. El Estado moderno toma, en este punto, savia borgoñona por mediación de Maximiliano I. Califican el sistema maximilianeo la constitución de organismos colegiados, el deslinde de la justicia y la administración, y la nueva condición del personal, que es profesional y se nutre de legistas. Borgoña—cuya importancia a este respecto ha sido destacada por los trabajos de Theodor Mayer y de Fritz Hartung—, es una tierra de contrastes, particularmente dotada para centrar estas actitudes. Influye en el Imperio, en Alemania, en Francia, en los Países Bajos, en España... Aunque aquí había antecedentes aragoneses. En cuanto al personal burocrático, la ordenación aragonesa lo regulaba sobre las bases de la remuneración y la titularidad. El nombramiento, la revocación y la sustitución son considerados propios del monarca. Se exige juramento al ingresar y residencia al cesar. España clasifica a sus oficiales en la pragmática de 1638, distinguiendo puestos mayores y menores. Felipe II ha podido ser llamado justamente rey burócrata.

J. Beneyto: *La administración de los territorios europeos durante el predominio español*, «Rev. de Estudios de la Vida Local», 3, 1944. *Fortuna de Venecia*, Madrid, 1947. A. Berga: *Un prédicateur à la Cour de Pologne sous Segismond III*, París, 1916.—V. Bezold: *Staat und Gesellschaft der neueren Zeit*, Leipzig, 1908.—E. Durr: *Karl der Kuehne und der Ursprung des habsburgischspanischen Imperium*, «Hist. Zeitschrift», 113, 1914.—C. Giardina: *L'Istituto del vicerè di Sicilia*, Palermo, 1930.—Fritz Hartung: *Der franzoesisch-burgundische Einfluss auf die Entwicklung der deutschen Behoerdervertassung*, «Hist. Zeitschrift», 167, 1942.—P. S. Leicht: *Staatsformen in der italienischen Renaissance*, 1940.—G. L. Mosse: *Change and Continuity in the Tudor Constitution*, «Speculum», 22, 1947.—Fr. Olivier-Martin: *L'organisation corporative de la France de l'ancien régime*, París, 1939.—Picavet: *Une démocratie historique: la Suisse*, París, 1920. H. Pirenne: *Die Entstehung und die Verfassung des Burgundischen Reiches im XV und XVI Jahrhunderten*, «Jahrbuch f. Gesetzgebung», 1909.—Poulet: *Les constitutions nationales belges de l'ancien régime*, Bruselas, 1875.—F. Rachfahl: *Die niederlaendischen Verwaltung des 15/16 Jahrh. und ihr Einfluss auf die Verwaltungsreformen Maximilians I in Oesterreich und Deutschland*, «Hist. Zeitschrift», 110, 1913.

79. CIUDADES Y PARLAMENTOS

De manera semejante a la de la afirmación del Estado con su plena conciencia y sobre las bases reales, cobra personalidad la competencia urbana. De 1400 a 1600 el impulso de las ciudades es compara-

ble al que tuvieron en su mismo origen. Cuando el poder de las Dietas y de los Parlamentos se mina por los órganos colegiados centrales, crece el local, que cobra verdadero apogeo. Mientras los demás estamentos decaen dentro de los Parlamentos, e incluso dejan de acudir a las reuniones, las ciudades dan con su presencia prueba de su vigor. El dinero de la ciudad—que ha experimentado crecimiento extraordinario por el impulso económico—pesa en las asambleas del reino. Puede decirse expresivamente que las ciudades representan en la Edad Moderna lo que los caballeros y los castillos en la Edad Media. A su lado el pueblo es simple turba—*inconditam et confusam*, la llama Boucher.

Ligada a esa misma representación está la exaltación de las capitalidades: las ciudades cabeza de región poseen un mando electivo en las dietas regionales. Hay, además, ciudades que por sí solas son verdaderos Estados, como sucede en Italia, con Mantua, con Venecia, con Florencia; en Flandes, con Brujas y con Amberes; en Alemania, con Estrasburgo, con Munster o con Colonia... El régimen económico urbano convierte en auténticas potencias a estas aglomeraciones ciudadanas.

Dentro de la ciudad predominan los burgueses, y el fin político es casi generalmente mercantil. Recordemos el ejemplo de Barcelona, en relación con la reformas de Fernando el Católico.

Se impulsan el comercio y la tolerancia. Y se adquieren dos disputadas competencias: la benéfica y la laboral. Esta responde a una tradición, ligada a los gremios o gildas, que es acogida ahora por el municipio; aquélla sólo puede afirmarse después de una lucha con el poder eclesiástico (y esto es ya otra prueba de la importancia de las ciudades). Con el edicto de Carlos V, en 1531, se prohibe la mendicidad y se centralizan los socorros.

Desde un punto de vista general, las ciudades redoblan su poder ante la transformación del sistema imperial. Donde éste rige, el paso a una organización nacional vigorizó las competencias urbanas y dió a los hombres de las ciudades una creciente conciencia propia. Hay un verdadero patriciado y una artesanía gremial, que se complementan. Es la época en que incluso surge una historiografía urbana: las crónicas de ciudades. Y a ellas acuden los cortesanos, como el que Castiglione pinta, que va buscando ciudades y príncipes.

Esta evolución consigue especial caracterización en Alemania, pues la lucha contra el protestantismo refuerza la autoridad de los poderes locales. Con el triunfo luterano se produce un retroceso, comprobándose, como nota Spangenberg, una vuelta a las formas feudales. Y así, cuando se reconstruye el Imperio, en 1648, se torna a los regímenes antiguos y empieza otra vez la evolución típica de la segunda mitad de la Edad Media.

La exaltación de las ciudades tiene también su propia *admiratio*. Un buen ejemplo es el de Estrasburgo, que desde 1482 adopta una constitución política semiaristocrática, semidemocrática, elogiada por Erasmo y por otros humanistas. Su esquema administrativo se relaciona con una organización corporativa, con veinte gremios, de entre

cada uno de los cuales se elegían quince miembros como representantes de la corporación en un Gran Consejo. A éste se unía un Senado de composición mixta, un tercio de nobles y dos de artesanos, también designados por los gremios. El Senado era el titular teórico del poder central, mas de hecho lo compartía con tres consejos permanentes, que eran quienes más efectivamente mandaban. Estos tres consejos estaban compuestos por miembros vitalicios designados por el Senado. El funcionamiento de este sistema exigía que las decisiones de los consejos permanentes fuesen registradas por el Senado y por el Gran Consejo, que ejercían de este modo una cierta vigilancia indirecta.

La *admiratio*, de Estrasburgo, corre tan en lenguas, que al triunfar el anabaptismo un predicador famoso, Melchor Hoffmann, declaró que la Ciudad de los Elegidos no podía ser sino aquélla.

Otro elemento esencial de los esquemas políticos del siglo XVI está representado por las Cortes. Su influencia depende no solamente del poder efectivo de la monarquía y de las circunstancias de ambiente, sino, sobre todo, del vigor jurídico de sus decisiones. Donde la actuación de este órgano es normal, sus determinaciones en materia legal —los capítulos de corte, según nuestra terminología—constituyen la verdadera osamenta del derecho público.

En España existe una general decadencia de las estructuras parlamentarias. Carlos V reúne en Santiago y en La Coruña a las solas representaciones de las ciudades. Son éstas y su poder económico lo que mantiene la presencia de la institución. En Francia se utilizan para actuaciones especialmente deseadas por el rey. Francisco I las busca para desligarse de los compromisos adquiridos en el Tratado de Madrid, sobre la base de que lo que el rey firmó no obligaba a los *Etats généraux* por referirse a desmembración de provincias, competencia jurada con las leyes del reino. En Alemania las Dietas territoriales se mezclan en la lucha contra el poder imperial ayudando a los príncipes, con lo que se ligan a su propia decadencia, en la que aquéllos están interesados.

WILLY ANDREAS: *Die Kulturbedeutung der deutschen Reichsstaedte zu Ausgang des Mittelalters*, «Deutsche Vierteljahrs. f. Literaturwissenchaft», 6, 1928. *Strassbury en der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Estrasburgo, 1940.—J. BENEYTO: *Regulación del trabajo en la Valencia del 500*, «An. de Hist. del Der. Esp.», 7, 1930.—BONENFANT: *La réforme de la Renaissance publique aux Pays-Bas sous Charles Quint*, «Rev. Belge de Philol. et d'Hist.», 1926-1927.—KONOPCZYNSKI: *Le liberum veto*, trad. fr., París, 1930.—ROERING: *Die europaeische Stadt*, en la *Propylaen Weltgeschichte*, 4, 1932.—H. SPANGENBERG: *Die Perioden der Weltgeschichte*, «Hist. Zeitschrift», 127, 1922.

80. CONSEJOS Y PRIVANZAS

La formación de los Consejos responde en la Edad Moderna al esfuerzo de los legistas, que habían conseguido dominar en la burocracia. Plantean la necesidad de la competencia y de la discreción, y teorizan

sobre estos aspectos. Bodino señala como conveniente una organización consiliativa con dos consejos, uno privado y otro de negocios.

Tal teorización concuerda con la realidad europea. Francia tiene un Consejo privado y otros de hacienda y de guerra; sobre el Consejo restringido se forja el del Estado, al que van las materias de guerra, y así, en 1585, hay tres Consejos: privado, de estado y de hacienda. En los dominios del Imperio, durante la época carlina, destacan el Consejo privado o secreto, que da origen a los de Estado, de Justicia y de Hacienda y el de Guerra. Estos consejos reúnen a personas competentes y experimentadas: al de Estado van antiguos gobernadores y doctores en Derecho; al de Justicia, caballeros y legistas; al de Hacienda, el tesorero, el recaudador y otros altos funcionarios; dentro de él se forma la Cámara de cuentas, alto tribunal fiscal. Esta ordenación se repetía en las administraciones territoriales. En los dominios italianos descuella el Senado de Milán y la Santa Conciencia de Nápoles. El Senado de Milán estaba integrado por juristas de nombramiento vitalicio; constituye una creación del régimen francés de Luis XII, reformada por Carlos V. La Santa Conciencia de Nápoles pierde su carácter por la reglamentación de Felipe II, que hace de este Consejo el Tribunal del consistorio. Se ve ahí un ejemplo de la mezcla de funciones e influjos, de tradiciones y de competencias, incluso de asimilación a organismos de tipo parlamentario.

En España el Consejo fundamental es el real, del que forman parte los títulos de Castilla. Según la ordenación dada en las Cortes de Toledo de 1480, constituyen este Consejo los arzobispos y obispos, los duques, condes y marqueses y los maestres de las órdenes militares. Se procura incluso resolver el problema de la vejez y de la juventud en cuanto a los políticos. Y a los hombres experimentados se unen quienes por el estudio consiguen rápida competencia.

El profesor Prieto Bances ha calificado al régimen que tipifican nuestros Reyes Católicos como «monarquía consultiva». Esta implica un poder autolimitado al establecer la obligación de consultar en determinados casos a uno o a varios organismos. Tal sistema hace de los Consejos no sólo elemento de la Administración, sino núcleo de la Política.

La *admiratio* gira en torno a la ordenación veneciana con su Gran Consejo y su Senado de los Diez. Tras la prosa de Contarini los Consejos por que se rige la república adriática corren como ejemplo digno de imitación.

Surge también en esta época un nuevo instrumento: el secretario de Estado. Su figura nace como resultado de la selección operada en el cuerpo de notarios de la Cancillería durante el siglo XV. Su antecedente está en los cancilleres del sello secreto, el *clerc du secret* francés, o nuestro secretario *de la poridat*.

Así se testimonia ya, según el comentario de Gregorio López, a las Partidas (II, 9, 7). Tales secretarios eran gente inteligente, pues tenían que disponer las decisiones y los resultados de la deliberación. Saavedra Fajardo señala que era oficio de entendimiento y no de pluma; que si fuese de pintar las letras—comenta—serían buenos secretarios

los impresores. Por eso acaso en el desarrollo de este órgano haya influído más la persona que la institución. Recordemos el ejemplo de Florimondo Robertet, que, bajo Carlos VIII, Luis XII y Francisco I, y sin otro título, asumió la dirección de todos los asuntos a la muerte del cardenal D'Amboise. Robertet ha sido considerado como «el padre de los secretarios de Estado».

El secretario de Estado, jefe de la Cancillería, firmaba *pro rege* cuando el rey no lo hacía, y, en otro caso, haciendo seguir a la firma regia la orden de preparar las disposiciones complementarias e interpretativas del real decreto. De ahí que en torno suyo haya crecido el tema de la responsabilidad que el secretario asume. Y así se explica, con el reconocimiento de esta responsabilidad—que es decir también de su competencia—, el choque que se produce con la autoridad del rey. Enrique III, en 1588, reglamenta sus funciones. Mas brilla de nuevo cuando triunfa, con Luis XIV, el gobierno personal.

Exactamente, aunque algo más tarde, nota Bermúdez de Pedraza: «Así como el rey es la cabeza, los secretarios son la garganta del cuerpo místico de esta monarquía, y por este cuello comunica a los demás miembros de sus reinos el alimento de su gobierno... Son—añade—la voz de su lengua, la imagen de su corazón, el móvil de sus pensamientos, el partícipe de sus cuidados, la guarda de sus secretos...»

Contrapunto de la figura del secretario de Estado es la del valido. Los reyes habían dejado de tomar la dirección de los negocios, al lado de la Administración propiamente dicha, a algún personaje en favor. Francia ofrece también en esto la línea edificante: a fines del reinado de Francisco I, el almirante D'Annebaut descuella junto al cardenal de Tournon, que era quien se ocupaba de la materia del gobierno interior y eclesiástico; bajo Enrique IV está Sully, y con Luis XIII, Concini. Mas sólo Richelieu fué declarado oficialmente «principal ministro», subordinándole los secretarios de Estado con competencias específicas. La nueva institución toma carácter de tal e incluso produce una propia literatura de arbitrismo y consiliarismo.

Pero, frente a las privanzas y dando en prueba el poderío español, escribe Richelieu en su *Testamento político:* «Dos cosas fundamentan la majestad de España: el peso del Consejo y la fuerza de la monarquía.»

GODFRED DAVIES: *The early Stuarts*, 1603-1660, Oxford, 1937. *The later Stuarts*, 1660-1714, Oxford, 1941.—R. PRIETO BANCES: *El albor de la Legislación de Indias*, «Hom. al Prof. Barcia Trelles», Santiago, 1945.—HENRY FRÉDERICK SCHWARZ: *The Imperial Privy Council in the Seventeenth Century*, Harvard, 1943.—A. WALTER: *Die Burgundische Zentralbehorden unter Maximilian I und Karl V*, Leipzig, 1909.

CAPITULO XXVIII

LINEAS GENERALES DE LA EVOLUCION DOCTRINAL

81. LA CONTROVERSIA Y LA IMITACIÓN

Buscando las tendencias del mundo político en su inserción evolutiva a lo largo de la centuria décimosexta, advertimos que el hombre del Renacimiento quiere ser razonador, buscador de lo justo, de lo verdadero y de lo útil. Llegan así las transformaciones del concepto de *virtus*, la exaltación sucesiva de la nobleza adquirida y su justificación por las obras. El tema obtiene resonancia en nuestro Sepúlveda, que en su *Gonzalvus* expone los dos sentidos del término virtud y su hermanamiento. También importa estudiar la lógica que mueve esas actitudes: la renovación de la versión de los muros de Roma, la interpretación de la nobleza como virtud. Por ahí anda también el mayor aprecio del trabajo en Giordano Bruno, por ejemplo, que ataca a los holgazanes, ligándose a una transformación económica y social en la que hay que parar mientes. Precisamente sobre esa raíz y como hombre del Renacimiento, el propio Bruno se enfrenta con la Reforma, a la que considera negadora de las acciones heroicas, que son las que dan plenitud a lo humano. Y llega, en fin, el elemento de la utilidad del orden político, que se mezcla con la propia utilidad de los que gobiernan. De este modo, la razón de Estado corre el peligro de convertirse en simple instrumento sin vestidura ética, pasando de la sabiduría a la picardía.

Todo esto es principalmente posible por haber flaqueado la estructura de las creencias, baluarte de la cultura medieval. La actitud de los hombres del Renacimiento acerca de la religión ofrece un nuevo motivo para calificar aquella Edad por conceptuaciones escisionistas. Erasmo puso el dedo en la llaga con su aflicción de ver que más bullían griegos que cristianos. Las gentes se dejaron llevar por la geometría de Euclides, por la mecánica de Arquímedes, por la medicina de Hipócrates o por la cosmografía de Ptolomeo. Copérnico, Kepler y Galileo brillan sobre la línea de Pitágoras, como Vesalio en la de Hipócrates. La ciencia entra en un mundo donde los humanistas empiezan a servir como profesionales, mientras los arquitectos de navíos subrayan prestigios como el de Víctor Fausto, y los de casas obras como las de Vitrubio.

Y viene por ahí, para apoyar todas las controversias imaginables, un aura de sabiduría. Con ella, los que buscan la renovación del ideal cristiano, en ese irse y no irse de la Iglesia, no tienen más remedio que caer en la zona donde acude la moral éstoica vulgarizada. Símbolo

suyo el *Manual* de Epicteto, traducido al italiano, al español y al francés y publicado en Venecia en 1498, y en Salamanca en 1555. *El Brocense* lo pasa al latín, con muy buena acogida, ya en 1612, impreso y reimpreso en Barcelona, Pamplona y Madrid. De Epicteto recibe esa savia Justo Lipsio, figura de singular influjo, de quien fueron correspondientes, entre nosotros, Arias Montano y Quevedo.

Llega, por otra parte, el impulso económico aludido. No en vano se ha ligado también a esta época y a un sonado texto—la carta de Calvino, del 1545, sobre la usura—la renovación del pensamiento económico. Empieza a actuar el capitalismo, con los gremios convertidos en empresa y la negociación en árbitro. El movimiento produce una cierta actitud mística contra la riqueza, discurriendo por dos vertientes: la del desprecio—pues la riqueza aleja de la virtud—, y la del combate, pues la penuria da oportunidad a la revolución. Este último e interesante aspecto es señalado por Guicciardini en su *Oratio* a la República de Luca (1533 c.). También llega la crítica social y con ella la línea comunitaria y socializante y la hipótesis soñadora de la edad dorada.

Bodino pintó expresivamente el ambiente de Francia en el último tercio del siglo XVI. La monarquía, que había perdido el apoyo de la antigua organización eclesiástica, está abocada al ataque de la nobleza, que aprovecha el impulso religioso para combatir principios que suponen para ella la pérdida de los privilegios y de las autonomías. También el clero quiere reconquistar su posición, en tanto que el pueblo confunde mística y movimiento social, en el ejemplo simbólico del anabaptismo.

Así se ofrece el mundo en situación difícil, dispuesto a discutir y a imitar cualquier sistema.

La Reforma implica transformaciones muy profundas en todo el régimen anterior. En cuanto al Pontificado, al iniciarse el siglo, la Bula *Pastor Æternus* se enfrenta contra las pretensiones imperiales sobre la convocatoria y la disolución de los concilios. Se preveía así el aspecto, pronto teorizado, de la idea imperial luterana. Hay un momento de paz con Carlos V. Describiendo su coronación, los *Annales Eclesiastici*, de Rainaldo, utilizan la metáfora del sol y de la luna. Bien pronto esto ya no fué sino un símbolo sin vigencia. Lo político se mezcla con lo religioso para trastornar los dos sistemas fundamentales de relaciones. La reacción se matiza diversamente según los territorios. En Alemania la controversia es más bien religiosa y jurídica que política, aunque sus consecuencias tuviesen esencialmente este último tono. Se abordan cuestiones teológicas y eclesiásticas, y sobre la relación de los príncipes con el emperador y el Imperio. En Inglaterra se concibe la idea de Iglesia nacional bajo la supremacía del rey. En Francia el movimiento ideológico es más político que religioso. Buen ejemplo, la actitud de Francisco I con los nobles, que hace que muchos de éstos, por simple razón política, se acojan a la facción hugonote.

En el orden institucional la Reforma produce transformaciones en la Constitución alemana. El estamento de prelados fué suprimido. Se

confunden los problemas de nación y de confesión: los anabaptistas de Moravia se apoyan en elementos étnicos, mientras el calvinismo se liga al impulso nacional en Escocia y en los Países Bajos.

Las únicas reservas son España y Polonia. En ésta hay una figura sorprendente, la de Orzechowski, autor del libro *Fidelis subditus sive de institutione regia*, escrito en 1543, poco después de su conversión al catolicismo. Téngase en cuenta su aprovechamiento del antiguo vasallaje de Polonia con la Santa Sede, desde el siglo XI. Por esta razón, dice Orzechowski, debe ser ordenada su vida política como una pirámide con la fe, el sacerdote, el rey y el altar, colocando en la cúspide a la Iglesia. La exaltación católica y eclesiástica se combina allí con un fuerte absolutismo real: *Apud Polonos magna auctoritas regis*.

Mas el camino hacia el Estado autoritario no está libre de dificultades. Se piensa en la tiranía—como veremos—y se hace de Turquía, también idealizada por su eficacia, símbolo de los regímenes tiránicos, tanto en el *De vita christiani sub Turca*, de Vives, como en la *France-Turquie*. El ideal que se quiere imitar es el de la monarquía limitada, y su prototipo Venecia, ejemplar casi único del gobierno aristocrático. Exáltalo Contarini, y antes de él Giannotti—emigrado florentino, muy bien situado cerca de ciertos círculos del humanismo francés, en el séquito del cardenal de Tournon, y autor de su *Libro de la República de Veneziani*, acogido por Bodino como la mejor interpretación de aquella evolución política—. Contarini construye su *admiratio* sobre bases de historia de ideas, es decir, partiendo de la teoría aristotélica de las formas de gobierno y viendo en Venecia su síntesis. Su influjo es tal que siguiendo sus líneas interpreta Cromer la Constitución polaca, en su *Polonia*, editada en Basilea en 1558.

Venecia constituye la forma política que simboliza la ilusión intelectual frente al avance del absolutismo. Se presenta así en el mundo humanista y culto, como intermediario natural entre la ciudad antigua y el Estado moderno, ejemplo de sistema aristocrático y de oligarquía económica, tan acorde con el siglo. La historiografía oficial ofrece a Venecia como legítima heredera de la *polis* griega. Contarini la relaciona con Lacedemonia. Y Pedro Soderini prepara su aceptación y difusión por Guicciardini y por Sansovino. Aunque en 1629 la elogia Barbosa, el mayor prestigio de esta tesis se sitúa entre 1530-1572. De este modo no puede decirse sencillamente que la exaltación de Venecia se deba a presentarla como contrapunto de la dominación española, aunque se admita en Boccalini, pues la literatura aludida en parte es anterior a esa dominación y en ocasiones se liga al mar, a la calidad talasocrática. El ejemplo de Venecia testimonia el brillo de la *imitatio* y supone el estudio de las constituciones comparadas, sistematizado por Sansovino, que pasa revista al mundo europeo, al orbe oriental, a las ciudades mejor ordenadas y hasta a la *Utopía*.

En España la exaltación de Venecia se une a una general admiración del sistema italiano, que al ligarse a la política comunera perdió su posición oficial. Nos da testimonio de esta tendencia Guevara en su epístola a Juan de Padilla, el 1521: «Os dije—le cuenta—que me parecía gran vanidad y no pequeña liviandad lo que platicaba en aquella

Junta (la de Avila), y lo que pedían los plebeyos de la república es, a saber: que en Castilla todos contribuyesen, todos fuesen iguales, todos pechasen, y que a manera de señorías de Italia se gobernasen.» La publicística documenta, en efecto, años después, cierto antivenecianismo.

Otros tipos de imitación se producen también en aquella época: los de la antigüedad bíblica y la clásica.

Los luteranos tratan de calcar una política sobre el estudio de la Sagrada Escritura. Lutero mismo escribe: «Quisiera ver reinar a los príncipes según el ejemplo de Moisés, y si fuese emperador seguiría el ejemplo de los príncipes del pueblo hebreo.»

Los humanistas piensan en lo romano. La historia de Bruto cobra especial vuelo. Pietro Boscoli acusado de haber participado en un atentado contra los Médicis, grita: «Alejad de mí al imagen de Bruto, para que yo pueda seguir mi vida como cristiano.» Antonio de Guevara aplica a las dignidades de su tiempo títulos romanos. Pablo Jovio nos da exposiciones oratorias; Guicciardini, historia política. Con la teorización de las constituciones antiguas, al modo de Polibio, se presenta el estudio de las causas de la grandeza y de la decadencia de los regímenes y de los pueblos. Sigonio sintetiza la actitud dominante: «Es un goce para el espíritu el seguir desde sus modestos comienzos el crecimiento y las vicisitudes de tantos imperios...»

El subir y el bajar de una parte, y la comparación de otra, son esencia de este modo de ver el pasado. La política histórica, con la exaltación de Tácito, llega a Budeo, quien compara las magistraturas de Grecia y de Roma con las de la Francia de su época. Estas comparaciones son, a menudo, un modo de criticar el estado de cosas existente, que es la base de lo que alcanzará desarrollo con el tacitismo, bien que con raíz en el mismo Petrarca.

El estudio de la Historia se liga al fervor por las razones vitales esenciales, y por eso merece una detenida consideración. De ahí la importancia de los apotegmas. Conrado Licostenes, que recoge gran número en su *Apotemagnum loci comunes*, publicado en Ginebra en 1563, se dirige a los filósofos, a los oradores, a los jefes de Estado, a los emperadores, a los reyes, a los príncipes y a los generales, para darles con su obra ayuda para cumplir sus deberes. Así se explica el gran triunfo de la *Silva de varia lección*, de Pedro Mejía, difundidísima en toda Europa, y de las *Epístolas*, de Guevara, que en seguida pasaron la frontera. Es la línea que había de encontrar en Montaigne la perfecta síntesis.

J. W. ALLEN: *A history of political Thought in the sixteenth Century*, Londres, 1941. WILLY ANDREAS: *Staatskunst und Diplomatie der Venezianer im Spiegel ihrer Gesandtenberichte*, 1943. *Der Geist der Politik im Venedig des sechszehenten Jahrhundert*, Leipzig, 1908.—A. BARONI: *Tito Livio nel Rinascimento*, Pavía, 1889.—F. BATTAGLIA: *La dottrina dello stato nei politici fiorentini del Rinascimento*, «Riv. Intern. Filos. der Dir.», 7, 1927.—J. BENEYTO: *Esquema histórico de la imitación política*, Madrid, 1946, «Publ. de la Esc. Social». *Fortuna de Venecia*, Madrid, 1947.—J. BILLOUD: *Les Etats de Bourgogne*, París, 1922.—BRYCE: *Studies in History and Jurisprudence*, 1901.—G. GENTILE: *Studi sur Rinascimento*, Florencia, 1936.—FIGGIS: *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1931. *The divine right of King*, Cambridge, 1934; trad. esp., Méjico, 1942.—FR. MEINECKE: *Die Idee der Staatsraeson in der neueren Geschichte*, Munich, 1929.

D. NISARD: *Le triumvirat littéraire du XVI^e siècle*, París, s. a.—ROHDEN: *Die Hauptprobleme politischen Denkens von der Renaissance bis zur Romantik*, 1925.—HENRY OSBORN TAYLOR: *Thought and Expression in the sixteenth Century*. Nueva York, 1930.—G. TOFFANIN: *Storia dell'Umanesimo*, Nápoles, 1933.

82. EL ESTADO ABSOLUTO

Frente a todas estas preocupaciones humanísticas, el demonio del poder consigue triunfar e implantar un régimen caracterizado por la concentración de las fuerzas políticas. Se ha querido presentar como imagen del Estado del Renacimiento el Principado de Lorenzo de Médicis, y ya hemos visto qué es lo que significa la exaltación de la aristocracia republicana de Venecia. Mas no está desarrollado ahí el contenido de las tesis políticas renacientes. Acaso haya que volver sobre la investigación burckhardtiana, que ahí al menos parece ser dada con error. Tampoco Maquiavelo señala una imagen concorde con esa postura. La que describe es un ideal y no una realidad. Maquiavelo encuentra la vida italiana en decadencia, y *El Príncipe* no es su reflejo tanto como la consecuencia de su dolor patriótico. No hay allí un sistema de doctrina para el Estado moderno, sino un planteamiento de los medios u objetivos del mismo. Problemas como el de la mentira en el príncipe, el aseguramiento del reino conquistado o la guerra defensiva y ofensiva, no son teorizaciones de conjunto ni ideas ligadas a formas que produzcan sistematizaciones o constituciones. Pero sí se debe a Maquiavelo la visión del Estado en su propia grandeza, como cosa independiente de los intereses de personas y dinastías en valor que estriba en su presencia.

Según ha sintetizado Allen, la dominación española dió a Italia la paz y la seguridad que deseaba Maquiavelo. Consiguientemente, la tendencia del pensamiento político se dirigió hacia la aceptación de la monarquía absoluta como la forma de gobierno más saludable. La tradición republicana sobrevive con dificultad, circunscrita a Venecia y a Génova. Subraya Allen, afirmando esa tesis, que en ninguna parte de la Europa occidental se aceptó el absolutismo monárquico tan rápida y tan pacíficamente como en Italia. Le viene a los puntos de la pluma una imagen feliz: Es—dice—como la situación intelectual de Grecia después de Alejandro Magno.

Con este ejemplo de Italia quedan bien combatidas las teorizaciones de Venecia, y se apoya el impulso absolutista que conduce a transformarnos el régimen estamentario en absoluto, al propio tiempo que la fortifica con nuevas posiciones doctrinales. Fué también Maquiavelo quien percibió claramente el antagonismo de los intereses de la nobleza con los de la monarquía, y acaso por ahí llegue a la posición y crítica de los caballeros, con toda su secuela tradicional.

El paso del régimen de estamentos al de príncipe no es obra de un momento, sino labor lenta. Se sigue hablando de leyes fundamentales o de leyes del reino, según la distinción señalada, pero se avanza profundamente, no sin apoyo en las actitudes reformistas. Se ha

tratado de fijar aquel tránsito en el reinado de Enrique IV, en Francia. En 1594 la *Sátira Menipea* recoge el programa absolutista. El protestantismo influye por reacción contra la demagogia, exaltando el lealismo una vez conseguida la pacificación religiosa. El Estado absoluto constituye así, lógicamente, un sistema reaccionario montado sobre el triunfo de los reyes tras un período de agitación en las conciencias y en los hombres.

Centro de este Estado es la idea de soberanía, poder supremo y único, instalado en el interior de cada organización política. Sus elementos se pueden relacionar con la formación de monarquías desligadas de toda intervención pontificia y con la tesis de que el poder procede del pueblo. El rey ve crecer su fuerza con la teorización de la obediencia pasiva y por razones de política práctica. También colabora en esta vigorización la postura nacionalista, que nace en Holanda, y produce la tesis de que cada país tiene derecho a la libertad en su esfera y a relacionarse con los demás en pie de igualdad. Su desarrollo posterior y conduce, no sólo a la postura bodiniana, sino a la de Grocio. Lo que impulsa la carrera hacia el absolutismo es, ante todo, la idea de la razón de Estado. Su concepto, tan discutido, es fijado por Zuccolo a principios del siglo XVII: Obrar por razón de Estado es —dice— un obrar conforme a la esencia o forma de aquel Estado que el hombre se ha propuesto conservar. Bajo tal estructura existe una vigorización social derivada de ese descubrimiento del hombre en que esencialmente estriba el Renacimiento. El humanismo coloca a los humanos como centro de la vida de la cultura, destacando en su esencia las condiciones y las facultades propias, estimadas como perfecciones de la Naturaleza. El desarrollo del ingenio adquiere un relieve especial, y la razón de Estado no es sino obra maestra de este ingenio.

Y la exaltación del hombre representa lo que arrastra prontamente a una crisis de la doctrina absolutista: al planteo del tema del tiranicidio, caballo de batalla de los monarcómacos. La bondad de un régimen se liga a la efectiva ventaja que ocasiona a los ciudadanos, perdiendo valor el elemento ético que caracterizó a la Edad Media, y que, en su ausencia, conduce ahora a una arbitraria situación política.

El nombre de monarcómacos fué dado por Guillermo Barclay en su *De regno et regali potestate, adversus Buchanam, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos*. Hace allí examen y escrutinio de Buchanam, Languet (Esteban Bruto, seudo), Boucher y Roseo. Gierke cataloga, además, a Hotman, a Salomonio, a Daneo y a Mariana. El punto culminante de la posición está ligado al tiranicidio de Enrique IV, el 1 de agosto de 1589, que provoca la decisión de combatir estas doctrinas, y lleva a la hoguera el libro *De rege*, que Mariana dedicó a Felipe III. La reacción reaviva el absolutismo y produce una teorización reajustada del derecho divino de los reyes, transición necesaria en aquel período, con valor político evidente y con objetivo cumplido. No sólo se someten los súbditos, sino que la Curia pontificia abandona sus pretensiones. El triunfo completo de las posturas más

avanzadas se liga al término de la guerra de sucesión de Mantua en 1628, cuando las alianzas militares y políticas constituyen una comunidad de intereses que dominan al ideal confesional señalando la madurez del absolutismo, anunciando a Grocio, a Hobbes y a Spinoza. Lo que quedaba del vago deísmo y del cristianismo ligado a la tierra y mezclado de estoicismo, se diluye en testimonios epicúreos, como el de Cardano. Los *arcana politica* están explicados por la falta de escrúpulos y por la presencia de reservas mentales. La *optima politia* no tiene nada que ver con formas ni con instituciones: lo que interesa son las vituallas, las diversiones y en cualquier caso la seguridad. La deshumanización triunfa frente al transpersonalismo, la razón de Estado frente al Estado de razón; tesis, éstas, que se refugian en Polonia y en España.

ALLEN: *A History of Political Thought in the sixtheen Century*, Londres, 2.ª ed., 1941. F. HARTUNG: *Die Epochen der absoluten Monarche in der neueren Geschichte*, «Hist. Zeitschrift», 145, 1932. *Die Entwicklung der konstitutionelle Monarchie in Europa*, «Hist. Zeitschrift», 159, 1938-1939.—J. MARRIOT: *The mechanism of modern State*, 1927. GERHARD RITTER: *Machthaupt und Friedensordung*, 1943. *Machtstaat und Utopie*, Munich, 1943.—WERNER NAEF: *Probleme der neuere Geschichte*, Berna, 1945.

83. ÉTICA Y POLÍTICA

El siglo XVI presenció un cambio revolucionario relativamente rápido y formal. Los dos tipos fundamentales de estas doctrinas, en esta época-puente, han sido señalados por Ritter en torno a los conceptos de maquiavelismo y moralismo.

Maquiavelo, que no dió un sistema político, condujo, sin embargo, doctrinalmente, la política. Frente a su postura, el moralismo está simbolizado por Moro, ideólogo del Estado benéfico angloinsular; pero hay que incluir a Erasmo y a Vives, y el pensamiento espiritualista.

Maquiavelo representa las consecuencias de la consideración aislada y naturalista del orden político.

En ese sentido puede aceptarse la afirmación de Campanella: *ex aristotelismo, machiavellismus.*

Frente a Maquiavelo se mueven las raíces éticas olvidadas. Reginaldo Polo, cardenal inglés, denuncia las doctrinas de Maquiavelo en su *Apología* a Carlos V, donde ya señala el éxito del florentino, pues dice que Enrique VIII era lector suyo. Mas no sólo se le oponen católicos, sino protestantes, como Inocencio Gentillet, ex presidente del Parlamento de Grenoble, refugiado en Ginebra. Mientras se encubren con otros títulos autores como Agustín Nifo en su *De regnandi peritia*, proponen que puedan publicarse las obras de Maquiavelo ocultando el nombre del autor.

Conde ha señalado como la idea clave que explica a Maquiavelo la del movimiento, de modo que la valoración ética queda condicionada por la dirección de aquél, y el saber no es sino la previsión del mismo para poderlo dominar. Así, la vida política consiste en el

encauzamiento de esa dinámica y el Estado será la univocidad conducida.

El moralismo está representado por cuantos siguen la tradicional línea consiliarista. En Inglaterra destacan Moro, Hooker y Elyot.

La figura fundamental de esta orientación es Justo Lipsio, caudillo del estudio de los clásicos, que volvió su atención hacia los problemas de la obligación política y de la organización del Estado. Sus obras más difundidas son sus *Políticas (Politicarum sive Civilis Doctrinæ)*, su *Constancia* y su *Consejos a príncipes (Monita et Exempla politica)*. Lipsio comparte con Maquiavelo la atención de los intelectuales españoles. No dejaba de haber razones especiales para este vínculo, pues fué nombrado cronista de Felipe II, y estudió temas hispánicos, como los de Séneca, y de Trajano. Lipsio da un mentís a la opinión de que la filosofía se sacrificaba a la belleza literaria. Recoge ejemplos clásicos y razonamientos ingeniosos en seductora y elegante prosa. Las *Políticas*, de Lipsio, sin embargo, salen de la línea ortodoxa católica y por la tesis de la unidad religiosa fueron incluídas en el *Index*.

Pertenece a este período la exaltación tacitea. Una carta de Verzosa a Zurita, en 1555, nos da elementos dignos de consideración: «Yo traduzco ahora—dice—las *Saturnales* de Juliano *el Apóstata*, porque en ellas está el juicio de todos los emperadores y capitanes señalados; y acabo ciertos escolios que comencé sobre Cornelio Tácito, a instancias de muchos señores y amigos, que todo el mundo ha dado en este autor, y con mucha razón.» Verzosa cuenta así, desde Roma, que Tácito es un ídolo, con plena conciencia de que debe serlo.

Y con Verzosa, Boccalini nos transmite el testimonio de la impresión que produjeron los libros de Tácito a partir de la época de León X. «Grande fué—escribe—el aprecio que de él hizo Guicciardini, y grandísimo el afecto que le mostró, al estudiarle, Paulo III, a quien universalmente tuvieron todos por príncipe grande. Y, en suma, ha llegado su fama a tener tanta reputación en nuestros tiempos que en la primera clase de los escritores ilustres.»

Otra posición es la de los que teorizan sobre la práctica. Son los llamados «políticos»: Du Bellay, Servinis, Barclay, Gregoire y también Bodino. Sus doctrinas se refieren a la subordinación del individuo al Estado sobre la tesis del derecho divino de los reyes y de la tolerancia religiosa. Su ejemplificación es Enrique de Navarra, hugonote que se convierte para reinar.

Y aún queda, de nuevo en la postura moralista, la línea tradicional, que basa el Estado en la ley eterna y recoge en sustancia el tomismo, cuya posición más pura es la católica, difundida por Suárez.

Extremismo de esta postura sería Santo Tomás Moro, que tiene delante, expresa o implícita, la sociedad de su tiempo, enfrentándose sin la menor duda con la situación económica y con la práctica del gobierno. Moro encuentra en la política según la sugerencia de Battaglia la causa de los sufrimientos económicos y del malestar social. Su causa reside en el hecho de que la Política se ha separado de la

Moral, y esta separación ha apoyado la más tajante de la Economía y la Moral. Moro advierte ya el problema, que tanto importará posteriormente, de la relación entre los derechos de libertad y los de igualdad. Si la idea de libertad está en la *Utopía* más sobrentendida que expresada, la idea de igualdad—en frase de Battaglia—es expresada además de estar sobrentendida.

La trascendencia de esta consideración del doble divorcio entre moral y política, y moral y economía salta con vigor extraordinario. Moro lo ve como Menger lo verá. Por bajo de la organización de la república, Moro no reconoce sino un conjunto de ricos que no se ocupan sino de sus propios intereses tras aquel nombre y pretexto; son *machinamenta,* es decir maquinaciones, coloreadas como leyes y hechas observar como si reflejasen el interés común. (Ahora bien: Moro busca el remedio, no en la economía, como el marxismo, sino en la moral, supeditando a ésta aquélla dentro de la línea cristiana).

También se dan ciertas posiciones ecléctica y componedoras, que teorizan sobre el tema de la conservación del Estado, como aspecto primordial de la política, relacionado con el mantenimiento de condiciones determinadas.

La importancia del siglo XVI en el desarrollo de la fundamentación filosófica del Estado moderno está fuera de duda y se liga al ambiente de crisis vivido. No sólo están allí la revuelta holandesa, la de Inglaterra contra España, la de los *políticos* contra la Liga, la de los príncipes tudescos contra Carlos V, sino la de tres grandes posiciones culturales: la cristiana, la feudal y la romana. La crisis económica, filosófica, religiosa y política los hace estremecer, dice Mesnard. Con ello se condiciona el nacimiento de una filosofía política. Los problemas eran, en efecto, grandes. ¿Podía reconstruirse la Cristiandad? ¿Con qué ayuda: por la Biblia o con el brazo del monarca católico? ¿Había que tolerar las disidencias? El Estado, ¿debía cerrarse en los límites de su autarquía o ligarse a más amplias estructuras vecinales? La base del poder, ¿sería la persona, la herencia o la elección? ¿Se centralizaba, o se impulsaban las corporaciones intermedias? ¿Se integraba lo económico? ¿Se mantenía una sola soberanía o mejor un conjunto de derechos definidos encomendados a la autoridad? En fin, ¿quién es el soberano: el rey o el pueblo?

Las cuestiones ofrecidas a la discusión eran ciertamente graves y se comprende que polarizaran la atención de tantas gentes. Mas de esas cuestiones nace el Estado moderno, que es el señorío de la estructura política sobre su propio espíritu.

Así se afirma el reino de la razón de Estado que corre por el mundo en su extrema tesis de obrar «conforme al estado que se proponga conservar o constituir». La razón de Estado se convierte así en la máxima del comercio estatal, la ley de su mismo movimiento. Tan elevada y a la vez tan vulgar, que, como dice Zuccolo, hasta los artesanos y los tenderos discurren sobre ella.

La razón de Estado fué así, como nota De Mattei, una nueva consigna, sibilina y tentadora, que desde el secreto de los gabinetes de

la Corte gana pronta popularidad. Los testimonios que conocemos son aplastantes y bien poco suponen las reservas que surgen.

La idea se puede considerar implícita en Maquiavelo, pero no la frase o concepto, que se acepta y difunde con Guicciardini y precisamente en la fecha de su *Diálogo*, entre 1521-1523. Tal locución procede de la *ratio republicae* latina, considerada en distintos pasajes de Cicerón y de Floro y traducida como exaltación del elemento utilitario por útil o utilidad de la república. Su difusión se explica por la propia de la prosa ciceroniana, a fines del siglo XV y principios del XVI. Uno de sus más decisivos ejemplos de tal uso será el del obispo portugués Jerónimo Osorio, que habla de las *reipublicae rationes*.

F. BATTAGLIA: *Saggi null'Utopia di Tommaso Moro*, Bolonia, 1949.—J. BENEYTO: *Fortuna de Venecia*, Madrid, 1947.—F. J. CONDE: *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, 1948.—C. CURCIO: *Dal Rinascimento alla Controriforma*, Roma, 1934.—CH. DIEHL: *Una república de patricios: Venecia*, trad. esp., Madrid, 1943.—R. DE MATTEI: *Il problema della Ragion di Stato nel Seicento*, «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», 26, 1949.—F. MEINECKE: *Staat und Persoenlichkeit*, Berlín, 1933.—P. MESNARD: *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, París, 1938.—G. RITTER: *Machtstaat und Utopie*, 3.ª ed., Munich, 1943.—K. WOLZENDORFF: *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre von Widerstandsrechts des Volkes*, Breslau, 1916.

CAPITULO XXIX

EL PENSAMIENTO POLITICO EN ITALIA

84. MAQUIAVELO, GUICCIARDINI Y BOTERO

La visión del pensamiento político del siglo XVI ofrece un cierto contraste entre las representaciones italianas y las francesas. Mientras en éstas destacan los movimientos y los ambientes, en Italia hay más bien personalidades y figuras aisladas. Al nombre de Maquiavelo siguen los de Botero, Guicciardini, Campanella, Paruta, Contarini, Giannotti, Fracchetta y algunos más.

Brilla entre todos, por la resonancia de su obra, Nicolás Maquiavelo, nacido en Florencia en 1469, cuando sube al poder Lorenzo *el Magnífico;* muere en 1526, ya planteada la renovación política en Europa. Sus trabajos, aparte del famoso *Príncipe,* son el *Libro del arte della guerra,* las *Istorie Fiorentine,* los *Discorsi sopra la 1ª Deca di Tito Livio*... El *Príncipe* ha oscurecido la difusión de los demás. Antes de ser impreso, sus manuscritos corrieron por manos cultas y políticas. Publicado en Roma en 1532, fué muy reeditado; se publica en 1553 su traducción francesa, y en 1560 la latina, a las que siguen versiones inglesas y alemanas. El autor reconoce poseer, según declara, una larga experiencia de las cosas modernas y una continua lección de las antiguas. Así debió serle admitido, porque influye en Catalina de Médicis, en Carlos V, en Cromwell, en Enrique de Navarra...

La interpretación de *Il Principe* ha sido hecha desde dos posiciones: la cínica y la panegírica. Su verdadera raíz está, a mi modo de ver, en la esquematización de su propio sentimiento en torno a las formas que impulsan la política italiana. El saber auténtico es el de esa realidad, que impide advertir allí tanto la exaltación genérica del príncipe como la simple preceptística. Maquiavelo estudia la realidad social humana. La ve de manera física, simple y mecánica, en torno a los conceptos de dinamismo y de acción. Para conocerla y valerse de ella hay que observarla de tal modo que pueda preverse el futuro. La tarea del político estriba en el encauzamiento del movimiento humano previsible, calculando su desarrollo y su desenlace. Aplica así al campo político la tendencia empíricomatemática. El monarca que busca Maquiavelo es el que resulte más eficaz para cumplir la tarea de expulsar de Italia a los franceses, a los tudescos y a los españoles. Cualquier medio es admisible para tal objetivo.

En el fondo bulle la tesis de la subordinación de la política interior a la exterior. Vibra igualmente la separación de la política de la ética. Se trata de la presencia de un príncipe o de un reino que se propone ciertos fines; y se estudian los medios más adecuados para

su consecución. No es que la política sea inmoral, sino que no siempre aparece así, aunque en el momento mismo de la acción la moral le sea indiferente. De este modo, la obra de Maquiavelo constituye un estudio experimental del dominio de la fortuna. Su fuente es la Historia, y fundamentalmente, Tito Livio; mas también la realidad italiana, que conoce.

El sustracto del sistema propugnado en *Il Principe* está en la inestabilidad política del siglo y en los acontecimientos de Florencia. Como remedio a esa situación, se ofrece la imagen del hombre providencial, y en su falta, un pueblo que, bien constituído, pueda ser más estable que un rey. La ciencia política no nace allí de un supuesto teórico, ni se construye en un cuerpo de doctrina. La política como ciencia está viva sólo en cuanto la fecunda un motivo práctica y sentimental. La visión de Maquiavelo se desarrolla dentro de la órbita de los intereses humanos y de las cosas particulares y concretas. La fortuna estriba en seguir las circunstancias. La sentencia de que el fin justifica los medios puede ser estimada como adulteración del auténtico pensamiento del secretario florentino, pues si contiene en sí confusamente el principio del experimentalismo maquiavélico, altera los términos del problema, que no consiste en la relación entre el fin y los medios, sino en la pasión de la experiencia. Para comprender a Maquiavelo no se puede prescindir del fondo renacentista que hemos señalado como pórtico de la cultura del siglo XVI. Si se afirma la autonomía de la política es porque se la ha puesto de acuerdo con la moral del Renacimiento. No hay oposición, sino concordia. Pero es una actitud distinta de la tradicional. Así ha podido decirse que Maquiavelo es el codificador de los métodos que sirvieron para la creación de las nuevas señorías.

Frente a quienes, como Ercole, examinan *Il Principe* con criterio lógico, abstrayéndole de tiempo y de lugar, Chabod ha acentuado su explicación en el terreno histórico y psicológico. Para Chabod, el contraste entre los *Discorsi* e *Il Principe* está ahí, pues éste constituye la solución de una crisis espiritual, el producto de un nuevo estado de ánimo, el término de una actitud en la que cesa su confianza en el pueblo y en las ordenaciones democráticas. Representa, de otra parte, el último resultado del régimen señorial, juntamente con el ideal del hombre nuevo que pone en acción la *virtù*, con visión psicológica vigorosa.

Otros dos conceptos que han desorientado la interpretación de su posición son los de virtud y de fortuna. Burckhardt define la primera como unión de fuerza y de talento, bien que, como subraya Gentile, se pueda definir también sencillamente como fuerza, si por ésta se entiende no la acción mecánica, sino la humana, la voluntad en la acción, y, por consiguiente, también la fuerza del talento.

Así se advierte, cuando se arranca de la actuación de Maquiavelo en la Cancillería florentina, dónde está la raíz y la medula de su posición. Recordemos que ya en su memoria *Del modo di trattare i popoli della Val de Chiana ribellati* se ve la utilización del hecho concreto para deducir de él la lección o el axioma de carácter general.

En la vida retirada de San Casciano surge esa exaltación del caudillo que busca para Italia y que asume valor universal; actitud cuya gestación denuncia el propio hecho de que *Il Principe* se llamase primeramente *De principatibus;* por donde el estudio del Estado le lleva al de la figura que es su protagonista. Y permite interpretar a Maquiavelo sobre ese momento en el que ve al pueblo-estado como simple objeto de la política manejado por el estadista. No existe allí un concepto complejo de comunidad nacional o popular; todo lo domina la primera persona.

La actitud de Maquiavelo acerca de la Historia está asimismo ligada a los supuestos previos indicados. En su opinión, la Historia no da la posibilidad de ofrecer a la ciencia política sus caracteres sociales y sus principios. Los problemas permanecen inalterados. Como en todo lugar se advierten los mismos deseos y los mismos honores estudiando el pasado es fácil prevenir el futuro. Por lo demás, la actitud maquiavélica es la del clasicismo humanista. Roma sigue siendo el ideal, que compara con Florencia y con Venecia. Luego vendrá, con el tacitismo, la tesis de la nueva Roma.

Esta posición ha de ser estudiada especialmente en los *Discorsi* sobre Tito Livio, obra que constituye la meditación maquiaveliana sobre la Historia, vista en atención a sus consecuencias políticas frente a las consideraciones puramente estéticas que había valorado—y aun sobrevalorado—el Renacimiento. Partiendo de Aristóteles y de Polibio, expone una tipología institucional, y marca una dinámica en la cíclica mutación de las formas y en relación con el movimiento propio de cada sistema. El último término conduce a la conquista de los Estados corrompidos por obra de la fuerza de atracción de los Estados sanos. De ahí que para afirmar un régimen sea preciso que se le apoye en un equilibrio de poderes. La síntesis de los tres elementos del gobierno vista en las instituciones romanas de la dictadura y del decenvirato sirve a Maquiavelo para dar perfil y para dictar consejo sobre lo que deben ser los poderes de una república libre: constitucionales, definidos en su naturaleza, limitados en su duración y delegados del pueblo.

La segunda gran figura del siglo en Italia es Francisco Guicciardini. Nació en Florencia en 1483, murió en 1540. De formación jurídica, fué abogado de los mercaderes florentinos. Embajador en España (1512-1514), pudo vivir así una importante experiencia. Su obra se ofrece en la línea de la razón de Estado, que él designa como *ragione e uso degli stati,* con lo que señala el aspecto real y práctico de aquélla. Otras veces la llama prudencia política, y es ese arte mismo que plantea Botero.

Suena por sus *Ricordi* y *Discorsi politici* y por el *Dialogo del regimento di Firenze.* En éste se encuadra entre los partidarios de la *imitatio* veneciana. Pide un gobierno en el cual el poder esté en las manos de un Senado de ciento cincuenta miembros, con una Comisión de diez como órgano ejecutivo.

Guicciardini expone valiosas apreciaciones y teorizaciones. No cree en el pueblo. La libertad resulta del acuerdo o concordia entre los

grupos, los estamentos o las familias dominantes. El Estado no le parece sino una violencia sobre los ciudadanos, paliada en algunos casos con ciertos títulos honestos. Mas no se dan en Guicciardini declaraciones genéricas. El mismo reconoce como gran error hablar de las cosas mundanas porque casi todas—dice—tienen distinciones y excepciones, dada la variedad de circunstancias con que hay que contar.

Su realismo es tan vigoroso que parece cínico. Lleno de honras y de dinero, y con estas doctrinas, Guicciardini ha podido ser pintado como imaginable modelo para Maquiavelo o para haber sido un príncipe en vez de un ministro de príncipes.

Hay que citar, en fin, a Juan Botero, amigo y secretario del cardenal Borromeo, autor de un divulgado tratado *Della ragion di stato* y de un estudio *Delle cause della grandeza delle città*. El primero fué publicado en 1589, y prontamente traducido al latín, al español, al francés y al alemán. Además se le deben un *Discorso della neutralità* y el relativo a la *Eccellenza degli antichi capitanî*, obra dedicada al duque de Sessa. Pertenece al círculo español. Visitó España en 1603. Algunos ven en la figura que ofrece del príncipe la imagen moral de Emmanuel Filiberto.

Aborda los temas ejemplares de la razón de Estado: si es mejor obra conservar que aumentar, si es preferible el Estado unido o el desunido, y el grande, el menor o el mediano. Ve el origen de la monarquía en relación con el consentimiento popular. Niega la institución divina directa, que sólo se da en la Iglesia. Cree, como Bodino, que las formas políticas deben estar ajustadas a las condiciones de cada país y aun de cada clima. La base de la relación política es el interés.

Los monarcas encuentran en la obra de Botero un serie de normas para desarrollar sus actividades una vez constituídos o desarrollados los Estados: entonces se debe proceder de manera personal, pero sin oponerse a lo que parece que quiere la multitud. De ahí que, en el fondo, *Della ragion di stato* sea un verdadero compendio de casuística con indeciso fondo teórico. La fórmula fundamental tiende a la conservación del Estado, que se hace consistir en la quietud y en la paz de los súbditos. «El arte político—concluye—tiende esencialmente a evitar la intranquilidad.»

ALLEN: *A History of Political Thought in the sixteen Century*, Londres, 2.ª ed., 1941. M. BARTHAUSEN: *Fr. Guicciardinis Politische Theorien*, Heidelberg, 1908.—CH. BENOIST: *Le machiavelisme*, II, *Machiavel*, París, 1934.—M. DE BERNARDI: *Il concetto di ragion di Stato in Giovanni Botero*, «Atti Accad. Scienze», Turín, 1929.—E. BIZZARRI: *L'italiano Francesco Guicciardini*, Florencia, 1942.—ERICH BRANDENBURG: *Machiavelli und sein Principe*, Leipzig, 1937.—BURCKHARDT: *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. esp., Madrid, 1941.—F. COLLOTTI: *Machiavelli: Lo Stato*, Milán, 1939.—F. J. CONDE: *El saber político de Maquiavelo*, Madrid, 1948.—CRIVELLUCCI: *Del governo popolare in Firenze a del suo riordinamento secondo il Guicciardini*, Pisa, 1877.—FED. CHABOD: *Del «Principe» di Nicolò Machiavelli*, Milán, 1926. *Giovanni Botero*, Roma, 1934.—ALBERT CHEREL: *La pensée de Machiavel en France*, París, 1935.—G. CHIARELLI: *La dottrina di Machiavelli e i progressi della Scienza Politica*, «Riv. Inter. Fil. Dir.», 9, 1929.—F. ERCOLE: *Lo stato nel pensiero di N. Machiavelli*, Caller, 1917. *La Politica de Machiavelli*, Roma, 1926. *Dal Comune al Principato*, Florencia, 1929. *Da Carlo VIII a Carlo V*, Flo-

rencia, 1932.—O. FERRARA: *Maquiavelo*, Madrid, s. a.—GENTILE: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Florencia, 1920.—GODDA: *Guicciardini e le sue opere inedite*, Bolonia, 1880.—W. GOETZ: *Das Werden des italienischen Nationalgefuhl*, «SB. bay. Akad.», Munich, 1939.—ALLAN H. GOLBERT: *Machiavelli's Prince and its forerunners*, Burham, 1938.—RENÉ KÖNIG: *Niccolo Machiavelli*, Zurich, 1941.—LUCIANI: *Francesco Guicciardini e la fortune dell' opera sua*, 1949.—L. MALAGOLI: *Il Machiavelli e la civiltà del Rinascimento*, Milán, 1941. *Guicciardini*, Florencia, 1939.—E. W. MAYER: *Machiavelli Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù*, 1912.—A. OTERER: *François Guichardin*, París, 1926.—R. PALMAROCCHI: *Studi guicciardiniani*, Florencia, 1948.—G. RITTER: *Machstaat und Utopie*, Munich, 1940.—JOSÉ LUIS ROMERO: *Maquiavelo, historiador*, Buenos Aires, 1943.—LUIGI RUSSO: *Rittrati e disegui storici da Machiavello a Carducci*, Bari, 1937.—G. SAITTA: *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Bolonia, 1949.—A. SORRENTINO: *Storia dell'antimachiavellismo*, Nápoles, 1936.—VERGILIO TABORDA: *Machiavel e Antimachiavel*, Coimbra, 1939.—O. TOMMASINI: *La vita e gli scritti di N. Machiavelli nella loro relazione critica col machiavellismo*, Roma, 1911.—PAOLO TREVES: *Il realismo politico di Fr. Guicciardini*, Florencia, 1937.—PASCUALE VILLARI: *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Florencia, 1912-1914.—F. ZANONI: *La mente di F. Guicciardini nelle opere politiche e storiche*, Florencia, 1897.

85. UTOPÍA, TACITISMO Y «ADMIRATIO»

En un segundo plano, aunque a menudo con resonancias que hubieran sido primeras en un país y un siglo de personalidades menos numerosas, brillan en Italia Campanella y Paruta, Contarini y Fracchetta, Giannotti y otros muchos.

Tomás Campanella, que vive en un ambiente calificado por Telesio, por Pomponazzi y por Bruno, es, en su peripecia personal y social, una pintoresca y genial imagen de fraile inquieto. Exaltado y perseguido, donde mejor centra su actividad mental es en la cárcel y en la soledad estudiosa. Sus versiones políticas son utopías pero con un fondo realista, con esa *Città del Sole*, donde gobiernan como tres magistrados la Potencia, la Sabiduría y el Amor. Para Campanella sólo el poder religioso es capaz de regir rectamente los Estados. Los supuestos metafísicos son esenciales a la interpretación de su postura. Piensa en la ley, en la religión natural, en la sociedad y aun en la unicidad social y política. Fácilmente surge de estas ideas el vasto proyecto de una monarquía universal. El emperador campaneliano queda al servicio del Pontífice. Felipe II aparece como rey del mundo católico, en posición semejante a la imperial. Polonia es otra España, luchadora en el Este contra los infieles. Europa se encuentra ante una batalla entre los otomanos y los austríacos, y ha de decidirse por España o por Turquía. Bien que sus apoyos materiales varíen según las propias preferencias que en cada momento tenga el autor, que también en esto era hombre inquieto, al lado de España o al de Francia, ya que no al del Turco.

Pablo Paruta, cronista y embajador de Venecia, fué personalidad típicamente renacentista y humanística. Aficionado a las reuniones con amigos intelectuales, sus obras tienen su nacimiento en un ambiente de charla y de discusión. Descuellan los *Discorsi politici* y el tratado *Della perfezione della vita politica*. Este, publicado en 1579, es traducido al francés, en 1583, y al inglés a mediados del siglo XVII. Los *Discorsi* son impresos en 1599, al año siguiente de la muerte del

autor. Está influído por Platón y por Maquiavelo. Cree que el fin de la vida es la virtud y que el Estado—en línea tradicional filosófica—tiene como tarea esencial la de educar al hombre para elevarle a esta vida superior.

El cardenal Contarini, figura muy sonada en la vida de su época: embajador de Venecia también como Paruta; consejero del Papa Paulo III: representante de la Iglesia en la Dieta de Ratisbona, y, en fin, partidario de una reforma católica, es autor de un denso libro sobre Venecia: *De magistratuum et reipublicæ Venetorum*, publicado en París en 1543. Concordemente con su formación religiosa, parte del principio de la maldad de los hombres para buscar un régimen en el cual, bajo la admiración por Lacedemonia, domine la ley y se frenen las pasiones. Se trata de que nadie prevalezca, ni el rey ni la multitud. Y se ve la solución en el régimen mixto de la República veneciana: un Gran Consejo, un Senado de diez miembros y un Dux.

Bajo el influjo de la *admiratio* veneciana está también Giannotti, que publica en Roma, en 1540, su *Libro della Republica de Veneziani*, cuyo plan primitivo, truncado, puede considerarse completo haciéndole seguir de su opúsculo *Della Republica Florentina*, escrito en 1538 y solamente impreso en 1721. Giannotti figura en la línea de la más típica teorización del Estado mixto, partiendo del reconocimiento de la maldad humana. La *civitas* es un orden natural, y el Estado, la forma o estructura de ese orden, enderezada a la consecución de estos dos propósitos: evitar la tiranía del monarca y frenar las pasiones de la plebe. Surgen de ahí la valoración de los distintos elementos o clases, en tricotomía de acuerdo con el esquema medieval de los grandes, los pobres y los mediocres. El esfuerzo de la política consiste en conseguir que, sin perjuicio de la unidad, todos estén representados y contentos. Cuando no sea posible una situación de equilibrio y haya que inclinarse de alguna manera, se habrá de hacer en favor del pueblo, que es—dice—la clase más prudente y la más anhelante de libertad.

El interés de la personalidad de Giannotti ha sido subrayado calificando su situación cultural entre el Renacimiento y la Contrarreforma. En muchos aspectos, tales como la busca de la verdad, la fundamentación realística o el conocimiento del hombre, es un renacentista; mas supera el ambiente al ir separándose de él por su sentimiento de confianza en el mejoramiento de las condiciones sociales y políticas, e incluso por su optimismo: lo que pone a Giannotti en un plano ideal gratísimo a la utopía, que quiere resolver el Renacimiento sin negar el Humanismo y preparar la Contrarreforma o al menos sentar las bases que permitan su desarrollo.

Relacionado con el duque de Sessa, como Botero, Girolamo Fracchetta, ya en el último tercio del siglo, es también personalidad que debe ser señalada. Escribe el *Seminario del governo di stato e guerra*, obra dedicada a Felipe III, e impresa en Venecia en 1592; *L'idea del libro dei governi di stato e guerra*, igualmente lanzada en tales fecha y lugar; el tratado *Dalla regione di Stato*, solamente publicado después de su muerte, y un *Principe*, impreso en 1597, enderezado al du-

que de Sessa, a quien se reconoce agradecido por su ocupación como familiar durante veinticuatro años, en los que recibió—dice—*stipendio onorevolissimo*.

Conviene destacar en su conjunto la labor cumplida no sólo en aquella primera mitad del siglo XVI, cuando Maquiavelo se ofrece como gigante, sino en esta segunda parte de la centuria, reivindicando una época en la que la política, si bien acusa menor tono especulativo, no deja de tener un interés real. Cubren esta etapa los tacitistas, que encuentran en el estudio de los *Anales* del historiador romano, y especialmente en su *Tiberio*, constituído por los cinco primeros libros —muy difundidos a partir de 1515—, una posibilidad de conciliar el absolutismo moral y la exigencia política.

Existen manuales de perfección oficial y colecciones de máximas políticas; preceptivas de todo género, y ante todo para servir en puestos políticos. La obra de Vannozzi, *Suppellettille degli avvertimenti politici*, recoge cerca de catorce mil consejos o máximas. Entre ellas debe hacerse mención, por su acogida exterior, en Polonia y en España, del *De optimo senatore*, de Lorenzo Grimalio, publicado en Venecia en 1658. Obra dedicada al rey, Grimalio tiende a explicar por la tarea de los magistrados la felicidad de los súbditos. Constituye una visión ideal de la *civitas*, que no está en las murallas ni en las leyes, sino en el orden natural y en el universal espacio de la filosofía. Son, pues, los filósofos quienes deben asesorar a los gobernantes y educar a los jóvenes. La religión tiene especial entrada: como *conservatrix reipublicæ*, y en fin la virtud. Resulta de este modo algo más que un simple *espejo de senadores*.

También debe citarse a Escipión de Castro, cuya *Instituzione del Principe* circula, textual y compendiada, señalando los fundamentos del Estado y las partes esenciales que forman los príncipes, a su modo de ver: consejo, fuerza y reputación.

No falta la teorización del príncipe político cristiano, de la que España dará tantas muestras, y como ejemplo suyo el libro de J. A. Pantera, *Monarchia del N. Signore Gesuchristo*, impreso en Venegia en 1565.

La singular figura de Mario Salamonio merece lugar aparte. Se ha supuesto que bajo este nombre se ocultó un español e incluso un jesuíta. Acaso se trate más probablemente de un converso, refugiado en tierras sicilianas. Su reacción es italiana. No sólo se llama patricio romano, y como italiano lo cita Tiraquello, sino que como italiano nos lo dan sus afirmaciones al calificar a Maquiavelo de compatriota. Es autor del *De principatu*, obra muy divulgada, a cuya edición romana sigue una parisiense en 1578, bajo altos patrocinios. El libro está dedicado al Papa León X, y consiste en una discusión *more socratico*, entre un legista, un filósofo, un historiador y un teólogo. Gira en torno a los temas de la ley regia y del principio de la sumisión del rey a la ley. Trata de las leyes y del gobierno, de la ciudad y de la tiranía. El pueblo y la ley están sobre el príncipe, como el creador sobre lo creado. La ciudad exige los muros y el obispo, pero eso no basta; lo que

importa es el vínculo que anuda y la ley que ordena al pueblo congregado allí.

Sin necesidad de hacer español a Salamonio, la presencia hispana está en la Italia del siglo XVI calificando toda esta época. Recuérdese que Dalla Casa utiliza y fija el término razón de Estado en una *oratio* a Carlos V, y que la misma imagen de éste es exaltada como modelo en la obra de Pigna, *Il Principe*, impresa en Venecia en 1561, y tocante a las calidades del monarca heroico. Asimismo debe recordarse, dentro de la línea de Botero y de Fracchetta, basada en máximas y anecdotarios, y dedicada a Felipe III, la obra de Alberto Pecorelli, *Il re catholico*, que busca ejemplos políticos en la historia española.

También debe encontrar cabida aquí una relación del pensamiento derivado de la organización del Estado pontificio. Nos da noticias de él el cardenal Francisco Juan Commendon (1523-1584), secretario de Julio III e influyente miembro de la Cancillería. Sus *Discursos sobre la Corte romana*—de los que se conserva traducción española, en la Biblioteca Nacional de Madrid (manuscrito 1.162)—describen a Roma como Principado de suma autoridad en una aristocracia universal de todos los cristianos, colocada al modo de las anfictionías, donde los grandes del templo eran árbitros de la política. Nota la tendencia de ayudar a los parientes y amigos, y algunos otros aspectos de la propia potestad, señalando el movimiento cortesano, con la adulación y el nepotismo. Es absurdo—dice—tratar de gobernar la república pontificia por medios humanos. Señala también el hecho de que haya gentes que vayan a Roma por creer que aquella república, «considerada Estado perfecto», tiene obligación de premiar a todos los hombres virtuosos.

AMABILE: *Fra Tommaso Campanella*, Nápoles, 1887.—A. BELLONI: *T. Boccalini e la politica controriformista*, «Nuova Riv. Stor.», 8, 1924.—J. BENEYTO: Prólogo a la ed. de ALBERTO PECORELLI: *Il rè catholico*, Madrid, 1942. *Fortuna de Venecia*, Madrid, 1947.—L. BLANCHET: *Campanella*, París, 1920.—B. CALISANO: *D. Giannotti e le sue idee politiche*, Turín, 1905.—A. CAPELLI: *Fra Girolamo Savonarola*, Módena, 1869.—E. CIACERI: *Tacito*, Turín, 1942.—C. CIPOLLA: *Fra Girolamo Savonarola e la costituzione veneta*, «Arch. veneto», 7, 1874.—B. CROCE: *Il comunismo di Tommaso Campanella*, en el vol. *Il materialismo storico*, Bari, 1921.—CECILIA DENTICE D'ACCADIA: *Tommaso Campanella*, «Giorn. critico della Filos. Ital.», 1921.—HANS DREXLER: *Tacitus Grudzuege einer politischen Pathologie*, Francfort, 1939.—L. FIRPO: *Ricerche campanelliane*, Florencia, 1947. KVACALA: *Thomas Campanella, ein Reformer der ausgehenden Renaissance*, Berlín, 1909. *Thomas Campanella und Ferdinand II*, «SB. Wiener Akad.», 159, 1908. *Ueber die Genese der Schriften Campanellas*, Dorpart, 1911-1913.—DE LEVA: *Vita et opere di G. Contarini*, Padua, 1863.—G. DE LUCA: *Tommaso Campanella, beato martire*, «Nuova Antologia», 70, 1935.—R. DE MATTEI: *La politica di Campanella*, Roma, 1928.—G. MESTICA: *Traiano Boccalini e la letteratura critica e politica del Seicento*, Florencia, 1878.—G. DE NAPOLI: *Tommaso Campanella*, Florencia, 1947. *Tommaso Campanella*, Padua, 1947.—A. POMPEATI: *Le dottrine politiche di Paolo Paruta*, «Giorn. Storico della Lett. Ital.», 46, 1905.—RAMORINO: *Tacito nella storia della coltura*, 1898.—TASSIN: *Gianotti, sa vie, son temps et ses doctrines*, París, 1869.—ALDO TESTA: *Tommaso Campanella*, Milán, 1941. G. TOFFANIN: *Machiavelli e il tacitismo*, Padua, 1921.—PAOLO TREVES: *Sul pensiero politico di Trajano Boccalini*, «Nuova Riv. Stor.», 15, 1931.—E. ZANONI: *D. Giannotti nella vita e negli scritti*, Roma, 1899.

CAPITULO XXX

EL PENSAMIENTO POLITICO EN FRANCIA

86. LOS HUGONOTES Y LA LIGA CATÓLICA

Francia ofrece durante este siglo valiosos elementos de ambiente y de lucha para dar campo al desarrollo doctrinal de las posiciones políticas discutidas.

Están allí los hugonotes, la Liga católica y el grupo de «los políticos».

El problema esencial consiste en la determinación de la teoría de los hugonotes, y ante todo en resolver si hay, realmente, una teoría propia de aquel movimiento. Los hugonotes tienen como tal partido distintas actitudes a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI: en 1562 no actúan como en 1567, en 1572 se advierten dos posturas y en 1588 se rechazan las dos. Hay, pues, que concluir que el calvinismo no lleva a Francia una posición determinada y concreta, sino que se ajusta a las diversas circunstancias y acomoda su ideario a razones de eficacia y de oportunidad. Por ejemplo, el tema de la fidelidad al rey ya no se sostiene tras las matanzas en 1572, y con la política de persecución llegan la *Franco-Gallia* de Hotmann, en anónimo *Réveille-Matin*, la *Vindiciæ contra tyrannos* y las *Mémoires d'Estat*.

El primer grito político hugonote es, en este sentido, la *Franco-Gallia*, obra, como dice Mesnard, «del día siguiente de San Bartolomé». Su autor, Francisco Hotmann (n. en París, 1524; m. en Basilea, 1590), pertenece a familia silesiana y está al servicio del calvinismo. Fué el ministro de Asuntos Exteriores de los insurgentes cuando, tras el estallido de la guerra civil, Condé tomó a Orleáns. Hombre vehemente e inquieto, alterna con las vicisitudes de la lucha, labores magistrales, oficios de cronista de rey y de libelista sectario. De entre sus panfletos ninguno tan resonante como esta *Franco-Gallia*, lanzada en 1573. Estudia ahí la historia francesa y pide un retorno a los orígenes, exaltando a los hombres primitivos, prudentes y cultos.

Mas no son las historias, aunque tengan mucha política dentro, lo que preocupa a los hugonotes, sino los problemas vivos. Surge así, seis años más tarde, la *Vindiciæ contra tyrannos*, obra de Du Plessis-Mornay y de Lamberto Languet, con aportación de elementos bíblicos y mosaicos, panegírico de la soberanía popular en forma que resulta favorable a la aristocracia hugonote. El problema concreto de la *Vindiciæ* estriba en determinar si los ciudadanos deben obedecer al príncipe cuando éste les manda infringir la ley de Dios. Se trata de saber si hay derecho a resistirle y cómo, y, en fin, si los príncipes vecinos tienen derecho—o deber—de intervenir en tales casos. El

fundamento de su doctrina reside en la reiterada afirmación de que puede declararse como cosa certísima que el establecimiento de los reyes deriva de la pública utilidad.

Entre tanto, la obra de Enrique IV va recogiendo una política, derivada de este movimiento doctrinal. Con el que se mezcla, por sus reacciones y sus motivos, el de la Liga católica.

También la Liga ofrece en sus posturas, de igual manera que los hugonotes, un claro oportunismo. Una vez se presenta como realista, otra como partidaria de la soberanía popular, ya con el rey, ya contra los tiranos. Estas actitudes se sitúan en el tiempo en 1562-72, en 1572 y especialmente desde 1574, conduciendo al establecimiento de una sola Liga, que acoge a los distintos grupos católicos, en 1576. Con la conversión de Enrique IV se aplica a la monarquía una doctrina de estirpe conciliar: un libelo de 1589 declara que el rey debe obedecer al Parlamento como el Papa al Concilio. La teorización panfletaria da completa impresión de estas vicisitudes, y queda recogida en las *Mémoires de la Ligue*, en tanto que tratan de sistematizar su punto de vista, con pretensión metódica, Bouchier y el *De iusta reipublica christianæ*.

Tras la excomunión de Enrique por Sixto V, y la actitud de la Universidad de París, que considera la conversión como una impostura, se renuevan vigorosamente las controversias: surgen el *Brutum Fulmen*, de Hotmann; la *Apologia catholica*, de Pedro de Belloy, y —desde Roma— el *De summo pontifice*, de San Roberto Belarmino.

El grupo de los *políticos*, nombre que les fué dado inicialmente por sus enemigos y a modo de echarles en cara que preferían su propia situación al cumplimiento de sus deberes, empezaba a terciar en la lucha con la primera finalidad de dar término a la guerra civil. Se trataba de sostener la tolerancia con los herejes, a fin de salvar la paz y la unidad nacional. No es raro que, siendo nacionalistas mejor que católicos, numerosos franceses fieles a Roma apoyasen esta postura. Pero la decisión de Sixto V los convirtió en herejes, dando impulso al *galicanismo* con su pertinacia.

La posición de los *políticos* se refleja en una frase del legista Le Jay, exaltador de la dignidad real: «Más vale un siglo de tiranía que un día solo de sedición.» La tesis no era nueva, pero cobraba vigor extraordinario e impresionaba en aquel ambiente. Tampoco faltaba la reacción frente a los *políticos*, pues con la postura de éstos se quitaba a los movimientos insurreccionales toda justificación. Como aquéllos venían a determinar un esfuerzo de la autoridad real, buscóse el tópico de la exaltación democrática.

Mas entre tanto, como indicamos, Enrique IV desarrolla una política muy hábil, con sus Edictos de Traversy (1596) y de Nantes (1598). En lo primero se dispone a mantener la religión católica de acuerdo con la Asamblea del clero reunida en 1593 y con los deseos del Pontífice; en la segunda, proclama una cierta libertad en favor de los reformadores, también de acuerdo con las propuestas de un sínodo de Saumur; bien que aquí, junto al texto publicado, se reserva determinadas cláusulas, hurtadas al conocimiento de las gentes. Por ellas se admite

la libertad religiosa en materia de enseñanza y la asignación de ciudades donde los mandos serían propicios a los hugonotes.

Aun siendo esencialmente la consolidación del Edicto de pacificación de 1577, este de Nantes tiene un valor singular en la historia de las doctrinas políticas: es la primera ordenanza por la cual el soberano se inhibía del hecho de que a una parte de sus súbditos profesase una religión diferente de la suya. Se la ha llamado «primera carta de la libertad de conciencia en Europa». Responde, sin embargo, a la aplicación, con criterio moderno, de la antigua tesis de la protección real de los judíos, a los que recluía y rodeaba de un sistema jurídico propio. Tan cerca se conservaba aquella figura, que el propio Enrique IV tutela por esa institución del *mundio regio* a las familias judías de Metz, en 1603.

ARMSTRONG: *The political Theory of the Huguenots*, «English Histor. Review», 4, 1913.—G. BONET-MAURY: *La liberté de conscience en France depuis l'Edit de Nantes*, París, 1909.—F. BUREAU: *Les doctrines démocratiques des écrivains protestants*, Burdeos, 1900.—A. CAPPA LEGORA: *I monarcomachi*, Turín, 1913.—F. COMBES: *Les idées politiques de la Boétie et Montaigne*, Burdeos, 1882.—DE CRUE: *Le parti des politiques du lendemain de la Saint-Barthélemy*, París, 1892.—A. CHEREL: *La pensée de Machiavel en France*, París, 1935.—ABEL LEFRANC: *Les commençements du College de France*, «Mel. Pirenne», Bruselas, 1926.—MANCEAUX: *Les théories sur le droit divin en France*, Rennes, 1906.—CH. MERCIER: *Les théories des calvinistes en France au cours des guerres de religion*, «Bull. de la Soc. d'Histoire du Protest. fr.», 83, 1934.—P. MESNARD: *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, París, 1936.—F. C. PALM: *Politics and Religion in sixteenth Century France*, Boston, 1927.—R. PATRY: *Philippe du Plessis-Mornay*, París, 1933.—A. RAVÁ: *I Monarcomachi*, Padua, 1933.—B. REYNOLDS: *Proponents of limited Monarchy in sixteenth Century France*, Nueva York, 1931.—L. ROMIER: *Le royaume de Cathérine de Médicis*, París, 1922.—R. M. TREUMANN: *Die Monarchomachen*, Leipzig, 1895.—G. WEIL: *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, París, 1891.—KURT WOLZENDORFF: *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre von Widerstandrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausuebung der Staatsgewalt*, Breslau, 1916.—G. T. VAN YASELTELYN: *L'auteur de l'ouvrage Vindiciæ contra tyrannos*, «Rev. Historique», 1931.

87. LA ESCUELA JURÍDICA. BODINO: SU SIGNIFICACIÓN EN LA HISTORIA DE LAS DOCTRINAS POLÍTICAS

Lo que el Derecho vale en la política lo declara sin género de duda el caso de Bodino. Solamente en un ambiente y por una educación como aquélla pudo surgir su teorización.

Bien sabido es el impulso de la Universidad de Tolosa, donde tan cálidamente se estudiaba el *Corpus iuris*, y Budeo publicaba su *De asse et partibus*, orientador del estudio histórico de la antigüedad, y Cujas explicó. Se había formado en Tolosa una atmósfera peculiar que discrepaba de las maneras de París: incluso en los Parlamentos se reconoce esta caracterización. La influencia del romanismo es innegable. Ferrault, en sus *Jura regni Franciæ*, señala y proclama como ilimitados los derechos del rey, y Grasaille, en su *Regalium Franciæ*, publicado en 1538, ofrece la metamorfosis del romano *princeps* con el vicerregente de Dios. Con bases semejantes, Budeo y Du Moulin tratan el tema de la sumisión a la ley, o al menos a la razón y a la equi-

dad. Alciato declara que el rey fué establecido en sus orígenes no por decreto divino, sino por consentimiento popular.

En ese ambiente nace Bodino, de padre jurista y de madre judeoespañola refugiada en Francia. Son los años de 1529-30. A fines del reinado de Francisco I, Bodino era fraile profeso en los carmelitas de París; poco después deja el hábito y marcha a Angers, su ciudad natal.

Las primeras obras de Bodino se ligan a la Universidad tolosana. La edición de Oppiano está desarrollada plagiando las correcciones propuestas por Turnèbe, maestro suyo en Tolosa. También de Tolosa conserva su oposición a Cujas. Se enfrenta con éste rotundamente —*Nihil hoc ad edictum prætoris!*—porque es hombre activo que gusta de discutir. Mas de Tolosa trae, para toda la vida, el método jurídico.

Dentro del mundo renacentista, y en cuanto al tema de la religión, mantiene Bodino una posición neutral. Según cierto documento, aparece colocado polémicamente frente al catolicismo, bien que, aunque simpatizante, tampoco fiel a la Reforma. Otros le han acercado a los hugonotes. Acaso mejor se debe pensar que expresa, como tantos intelectuales de su siglo, la simple afirmación del «mínimum religioso», algo como lo que Erasmo señala o, en fin, aquello que se puede considerar común a todas las religiones positivas. De ahí que su postura se encuadre en el partido de la tolerancia.

La obra fundamental de Bodino está representada por sus *Six livres de la République*, editado en 1576 y extraordinariamente reimpresos. En francés y en Lyón se cuentan seis ediciones en menos de veinte años; traducidos al latín en 1582, también obtienen difusión; pasan al castellano en 1590, al italiano, en 1588; al alemán, en 1592, y si no fueron traducidos al inglés, muchos los leyeron en tierras británicas.

No es la *République* una institución de príncipe, al estilo de Budeo, sino un manual para los consejeros de Estado. No falta en ella el aspecto oportunista, pues coincide con la reforma de los Consejos realizados en Francia, Bodino da el diagnóstico y la terapéutica de los males políticos con una cierta orientación organicista.

Su acabada comprensión exige unir a esa raíz jurídica, ya señalada, el ambiente francés, donde el fervor reformador religioso se mezclaba con la pasión de los partidos. Se sitúa frente a Maquiavelo, al que acusa de poner la iniquidad como base de la república; y frente a los monarcómacos, de los que dice que abren la puerta a una licenciosa anarquía. Busca la justicia, y un orden fundado en el ejercicio de ésta; súbditos razonables, sometidos a los magistrados, fieles intérpretes de la voluntad del príncipe... Está, pues, contra el puro experimentalismo, aunque reconoce en la experiencia la presencia y el valor del Derecho.

Por la conjunción de estos elementos, la *République* es la obra de un legista injertado en político. Por eso la armadura esencial de cualquier ciencia política se ofrece allí montada sobre el Derecho público.

La doctrina bodiniana se clava sobre la base aristotélica y sobre el método sistemático, escolástico. La raíz del poder no es la libertad ni el pacto, sino la naturaleza, la instintiva sociabilidad humana. El elemento celular, la familia: sólo es ciudadano quien toma la responsabilidad de ser cabeza de familia. En la vida pública no hay una condición esencial comunicativa; existen ciudadanos que no participan en el gobierno. Bodino corrige así una vieja tradición aristotélica, y sobre todo medieval y marsiliana: no se es ciudádano—dice—por intervenir en la república, sino por estar sometido a un poder supremo.

Ese poder supremo constituye la esencia y la clave de la organización política. No se liga directa ni específicamente a la divina voluntad, por ser creación del hombre. Por ahí se enlaza a la realidad de la monarquía centralizada, que es el escenario de la Francia de su siglo. Y se enlaza tan fuertemente, que su teorización representa el momento culminante, no una etapa, sino un vértice. Este vértice nos define la soberanía o poder supremo como actividad de mando no sujeta a leyes: *Maiestas*—escribe Bodino—*nec maiore potestate nec legibus ullis, nec tempore definitur*... Solamente hay algunas disposiciones que el soberano ha de respetar. Resuena aquí de nuevo la formación jurídica: *Quod summum in republica imperium legibus solutum diximus, nihil ad divinas aut naturæ leges pertinet.*

La exaltación de Bodino como teorizante de la soberanía ha dañado su más exacta y completa comprensión. Como ha notado Moreau-Reibel, el principio no es examinado en sus orígenes, que son técnicos, omitiéndose su localización en el conjunto del sistema y del derecho positivo, que Bodino no pierde de vista jamás. Con ello se desconoce que él es quien por vez primera ha constituído propiamente en cuerpo de doctrina todo el derecho público, que aparece allí como armadura esencial de la ciencia política.

En efecto, la teorización bodiniana de las formas de gobierno se relaciona con el problema de la ley. Ataca las formas mixtas precisamente porque con ellas se impide la obra del legislador, ya que forma mixta quiere decir poder supremo dividido.

Adhesión semejante guarda Bodino con la realidad que vive. El Estado real le parece proporcionado a las razones armónicas, y el rey es legítimo, ya sea designado por elección, por sucesión o por conquista, siempre que trate a los súbditos con justicia y tal como un padre a los hijos. Los súbditos deben ser llamados indistintamente a los honores, y las clases mezclarse, guardando discreción sobre la superioridad de cada una. El súbdito libre está calificado frente al esclavo y se distingue del *burgués*, que es quien participa realmente en el gobierno por su derecho de tipo corporativo. Los cargos corresponden a los nacionales. Bodino se coloca frente a la mayoría: los votos de una asamblea—escribe lamentándose—son contados sin pesarlos y siempre el número de los locos, los malvados y los ignorantes es mil veces mayor que el de las gentes de bien. Por eso considera que la democracia o estado popular es establecida contra el curso y el orden de la Naturaleza, que da el mando a los más prudentes, lo

que es incompatible con la preponderancia del pueblo. Pedir consejo a éste—concluye—, como hacían antiguamente las repúblicas populares, no es sino pedir prudencia a los locos.

Las formas de la república se han de ajustar a la diversidad de los hombres, cuidando de atender la costumbre y la Naturaleza, que no es sino aquel conjunto de condiciones que se agrupan bajo el vago nombre de clima.

Bodino señala el concepto de república como «gobierno derecho de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano». El elemento jurídico está en esa calificación de *droi gouvernement*, separándose de la línea tradicional del vivir felizmente, que considera innecesario; la base colectiva estriba en ese *qui leur est commun:* tesoro público, calles, murallas, costumbres, justicia, régimen penal, etc. El poder soberano constituye esquema y razón de la república, «como la quilla al barco»—dice—. Es un poder absoluto y perpetuo, con raíz familiar, como la *patria potestas* y la autoridad del patriarca.

Con tanto vigor y tan espléndidamente se señalan estas posturas frente al puro experimentalismo maquiavelista, y tan ampliamente resuena su postura, que habrá de explicar su significación a la manera como nos sorprende la de Erasmo, y acaso ella esté y se explique, porque, según sugiere Joël, en Bodino no concuerdan como en una suma las principales tendencias de su época.

M. H. BAUDRILLART: *Jean Bodin*, París, 1853.—BEZOLD: *Jean Bodin als Okultist*, «Hist. Zeitschrift», 51, 1910.—K. BUDDEBERG: *Souveraenitaet und Volkerrecht bei Jean Bodin*, «Arch. f. Oeffentlichen Rechts», n. s., 32, 1941.—H. BUSSON: *Les sources et le développement du Rationalisme dans la litteralure française de la Renaissance*, París, 1922.—FRANCISCO JAVIER CONDE: *El pensamiento político de Bodino*, «An. Hist. del Der. Esp.», 12, 1935.—R. CHAUVIRÉ: *Jean Bodin, auteur de la «République»*, París, 1914. DUNNING: *Jean Bodin on sovereignity*, «Pol. Sc. Quart.», 11, 1896.—ELISABETH FEIST: *Weltbild und Staatsidee bei Jean Bodin*, Halle, 1930.—FICKER: *Der Staat bei Bodin*, Leipzig, 1934.—A. GARDOT: *Jean Bodin, Sa place parmi les fondateurs du droit international*, La Haya, 1934.—A. GAROSCI: *Jean Bodin, Politica e Diritto nel Rinascimento francese*, Milán, 1934.—KALBER: *Die Idee des europaischen Gleichgewicht*, Berlín, 1907. MOREAU-REIBEL: *Jean Bodin et le droit public comparé*, París, 1933.—PONTHIEU: *Jean Bodin*, «Rev. du Seizième siècle», 15, 1927.—F. RENZ: *Jean Bodin*, Gotha, 1905.—B. REYNOLDS: *Proponents of limited Monarchy*, Nueva York, 1931.—P. E. VIARD: *André Alciat*, París, 1926.

88. LA EXALTACIÓN DE FRANCIA: SEYSSEL Y POSTEL

La típica *admiratio* medieval por el ordenamiento político francés subsiste reviviendo en la propia Francia y pintada en su monarquía como régimen de equilibrio ideal entre la fuerza y el derecho. Así lo hace Claudio de Seyssel, ministro de Luis XII, su canciller y su embajador en Inglaterra, obispo y estudioso, en *La Grande Monarchie de France*, escrita en su retiro, al morir Luis XII, y publicada en 1518.

Seyssel ve el problema práctico del gobierno con su experiencia de gobernante, fijándolo en el mantenimiento de la paz y de la justicia.

No le preocupa el tema de determinar la mejor forma. Para él no tiene duda que el mejor régimen es la monarquía hereditaria cristalizada en la estructura francesa. Y justamente ahí se advierte que la raíz que mueve su doctrina estriba en esa exaltación de Francia, país—dice—el mejor gobernado del mundo.

Ve en Francia el equilibrio. El régimen monárquico francés es un sistema de balanzas y pesos. La función del rey consiste en el ejercicio de una vigilancia general, del poder de dirección y del de corregir los abusos, vigente en el propio acto legislativo. También admira en Francia la importancia de la costumbre, que da al país una insensible constitución tradicional exteriorizada en ordenanzas tan fuertemente ligadas al hábito político que apenas pueden ser rotas.

La línea de la teorización de Francia culmina a fines del siglo con Juan de Terrarubea, autor del *Tractatus contra rebelles suorum regum*, impreso en 1586, donde se subraya la legitimidad e indivisibilidad de la Corona francesa.

En posición semejante y dando un cauce de expansión que recuerda a Pedro Dubois, la *admiratio* del régimen francés se hace expansionista y busca la difusión y la presencia de Francia en el orbe. Su figura fundamental es Guillermo Postel, hombre activo, soñador e inquieto, que abarca en su existencia casi el siglo (1510-1581) y vive todas sus preocupaciones, desde la fiebre por la ciencia a la emoción mística y religiosa. En 1544 conoce, en Roma, a San Ignacio, y está dos años como novicio en la Compañía de Jesús. Se retira luego al solitario estudio y de éste salen tres obras: *De orbis terræ concordiæ*, *De la République des Turcs* y *Les raisons de la Monarchie*.

Ve a Francia como país privilegiado por la Providencia que ha dado a sus reyes la virtud curativa, el óleo santo, la flor de lis... Los demás pueblos—suizos, alemanes, austríacos, españoles o portugueses—se encuentran en situación inferior. Francia los domina por sus ventajosas calidades, y ahora, con una religión cristiana simplificada y hecha accesible a los infieles, tiene nueva posibilidad de imponerse a muchas tierras. Torna a la idea misional carolingia y después la deforma, para construir sobre Francia y acogiendo al mundo, una Monarquía universal, un nuevo Imperio, que sea como «la mejor imagen de Dios único». El gran Designio es así una exaltación de lo francés en el orbe.

Esta exaltación, simbolizada en Seyssel y en Postel, no es, sin embargo, solamente de ellos. Por ejemplo, recogiendo como recoge todos los impulsos de la época, también está en Bodino, admirador de Francisco I, que defiende, frente a Carlos V, las prerrogativas del rey francés, considerando que el Imperio es una simple supervivencia exterior y provisional amparada por las riquezas alemanas.

En contacto con lo imperial, tal actitud reacciona también frente a lo español. Bodino era conocido por los representantes de España en el extranjero. Su estancia en Inglaterra no pasó inadvertida a don Bernardino de Mendoza, quien le considera tan hereje como sus libros y le ataca, como asimismo Bodino al embajador. Bien que no tardan mucho en llegar a Francia libros españoles, y alguno, como la *Idea de un*

príncipe político cristiano, de Saavedra Fajardo, consigue allí no solamente difusión, sino traducción latina en vestidura universal.

A. CAVIGLIA: *Claudio de Seyssel (1450-1520), La vita nella storia dei suoi tempi*, «Miscell. di St. Ital.», III, 4, 1928.—W. A. LEWIN: *Claude de Seyssel*, Heidelberg, 1933. A. PASSERIN D'ENTREVES: *Claudio de Seyssel*, «Boll. Stor. Bibliog. Subalpino», 37, 1935.—WILHELM PLATZHOFF: *Ludwig XIV, das Kaisertum und die europäische Krisis von 1683*, «Hist. Zeitschrift», 121, 1920.—DANIEL RESTROUX: *Guillaume Postel, apôtre de la concorde du monde*, Mortain, 1931

CAPITULO XXXI

EL PENSAMIENTO POLITICO EN INGLATERRA

89. LA «UTOPÍA» DEL CANCILLER

El período que vive Inglaterra bajo la monarquía de los Tudor está caracterizado políticamente por el absolutismo, en contraste con la época lancasteriana, siendo calificado en la doctrina por la obediencia pasiva. Las únicas excepciones fueron justamente las de Moro y de Hooker. Este defiende a los anglicanos contra los puritanos, y saca las consecuencias de tal posición; Moro se evade al reino de la utopía y ofrece una crítica del mundo inglés de su tiempo. Más tarde encontramos la revolución puritana, la teorización de Harrington, un cierto republicanismo, Filmer... y la restauración de los Estuardos. Así se llega a 1660, fecha tope de este período, que si significa la caída del partido parlamentario puritano no implica la desaparición de las ideas que lo hicieron poderoso. Anda por medio, en relación con Roma y con el catolicismo, el paréntesis de vuelta a la Iglesia de 1553-1558, en el que brillaron los cardenales Polo y Allen, y el obispo Ricardo Smith.

La primera personalidad que cronológicamente asoma en este momento es la de Tomás Moro (1478-1535), hoy elevado a los altares. Se trata de un hombre muy culto, humanista y jurista. Procede de una familia de magistrados, de refinada educación. Diputado en el Parlamento, consigue un gran prestigio de austeridad. Enrique VII le destierra, y solamente cuando éste muere puede tornar a Londres. Es consejero del nuevo rey, y a su servicio está dispuesto a hacer rodar su cabeza si con ella le pudiera conseguir un castillo. Como el destierro de antes, las embajadas de ahora influyen y complementan su formación, que era ya muy completa en 1516, cuando escribe la *Utopía*. Desde 1529 ocupa el alto cargo de canciller del reino.

Dos hechos imprimen carácter al desarrollo del pensamiento inglés, y singularmente al de Moro: la situación insular y la construcción estamentaria del cuerpo político. Los dos están vivos en la *Utopía*, que consiguió, rápidamente, una gran difusión. El siglo conoce quince ediciones latinas. Pasa también inmediatamente a las lenguas vulgares: tradúcese al alemán en 1524, al italiano en 1548, al francés en 1550, al inglés en 1551, al holandés en 1553, al español en 1637—por obra ésta de Jerónimo Antonio de Medinilla—. En otros aspectos, el fondo fascinante, lleno de motivos éticos y sociales, y la concepción religiosa y humanística de la vida que los alimenta, produce verdadera sugestión. Bien que aunque atraiga su estilo, lo que sucede es la actitud crítica.

Figura así allí el aspecto, tan interesante, de la consideración del hombre *naturaliter christianus:* Los utopianos se encuentran con una

organización natural y racional propia de gentes que ignoran la revelación. Y esto hace pensar que Moro pueda relacionarse con las tentativas sincretísticas del siglo XV. Battaglia lo conecta con Nicolás de Cusa y lo contrapone a Marsilio de Padua; es decir, otra vez, en la mejor línea. Téngase en cuenta, por otra parte, que la moralidad natural no es para el Santo Canciller un término, sino un grado en un proceso.

La *Utopía* cuida de organizar en forma minuciosa la vida social, a cuyo desarrollo atañen sus mayores vigencias. El poder tiene allí una cimentación democrática. El fondo es moralizante, y en ese sentido puede ser estimada como una crítica de las instituciones inglesas, encuadrada en un fervoroso deseo de patriota tendente a mejorar el orden político. Por ello la *Utopía* no debe ser considerada como un producto aislado de la imaginación. El pensamiento de su libro primero, comenta Allen, está en completo acuerdo, hasta un cierto punto, con lo que escriben Cromley y Starkey.

En conjunto puédese considerar, no sin relación con las virtudes del autor en materia religiosa, como obra de un escéptico en política, en cuyo espíritu no queda sino la preocupación por el mundo del alma. Cuando se le encierra en la Torre de Londres declara a su hija que si no fuera por la familia ya haría tiempo que se hubiese encerrado en más estrecha prisión. ¿Se refería a su antiguo propósito de profesar como cartujo? De cualquier modo, se puede decir que el país real que desea el corazón de Moro no es de esta tierra. Y en efecto, hasta en la simple prospección de las cuestiones ha ido a buscar lejanos mundos. La isla donde viven sus gentes está imaginada cerca de las entonces descubiertas. Las relaciones de las Indias, allí testimoniadas, mejor que la organización conventual del Monte Atos, como quería Brockhaus, le dan la inspiración. Y sobre este elemento influye el humanismo y concretamente el humanismo erasmista. Pueden señalarse en la *Utopía* ideas análogas a las que Erasmo expone en sus *Adagios* y en el *Elogio*. También es erasmiano el arte expositivo, y aun la parte crítica: Moro tenía ante sí la galería dramática de los reyes que fueron desde Enrique VI a Enrique VIII. Ataca, como Erasmo, la ilusión belicista de los príncipes, que lo subordinaban todo a la conquista de nuevas provincias, olvidando que lo más importante era la buena administración de sus pueblos. Concuerda también con Vives.

El mundo político que imagina gira en torno de una constitución de tipo democrático, con magistraturas de elección anual y con un Senado, cuyo presidente es el verdadero jefe del país. Cuando los asuntos tienen gran importancia no basta el Senado y se acude a la reunión de comicios, y excepcionalmente a convocatorias parlamentarias. El elemento esencial es el grupo familiar. Hay régimen privilegiado para los intelectuales: éstos se seleccionan por la autoridad de entre los inscritos en ciertas listas propuestas por los maestros. De allí salen los titulares de los altos cargos. Faltan los demás elementos sociales, acaso para poder eliminar a los nobles y a los ricos, principales clases del régimen inglés, que así es revocado. Y todo se completa con una ilusión exterior, humanitaria: sólo dos guerras son admisibles: la defensiva y la destinada a auxiliar a las gentes sometidas a la servidumbre o

al yugo de los tiranos. Ante estos hechos, el propio interés nada significa en relación con el bien que se ocasiona a la Humanidad.

El tema de la polémica antimonárquica es revisado por Battaglia, en corrección a Mesnard, distinguiendo dos simposios como núcleo que de margen a la *Utopía*. Si se recuerda que el libro segundo de aquélla es anterior al primero, habrá que preguntarse por qué surgió así. Lo explica el mundo propio de la juventud moriana, aquella intervención en el Parlamento frente a los subsidios pedidos por el rey—y aun a la retirada que tuvo que hacer Moro ante la persecución que le ocasionó su conducta de hombre independiente—. También hay que conectarlo con el agustinismo, con aquellas conferencias sobre el *De civitate* tenidas en la iglesia de San Lorenzo. De ahí las tesis de Moro sobre la tiranía, y de ahí, en general, su adhesión a la monarquía limitada en forma que le coloca en la línea de Hooker y de Locke.

J. W. ALLEN: *A history of political Thought in the sixteenth Century*, Londres, 1941. *English Political Thought, 1603 to 1660*, Londres, 1938.—BATTAGLIA: *Saggi sull'Utopia di Tommaso Moro*, Bolonia, 1949.—H. BECK: *Machiavellismus in der englisches Renaissance*, Duisburg, 1935.—OSWALD BENDEMANN: *Studien zur Staats und Sozialauffassung des Thomas Morus*, Berlín, 1928.—H. BROCKHAUS: *Die Utopieschaft des Th. Morus*, 1929.—EMILE DERMENGHEM: *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance*, París, 1927. DUDOCK: *Sir Thomas Morus and his Utopia*, Amsterdam, 1923.—M. FREUND: *Zur Deutung der Utopia des Thomas Morus*, «Hist. Zeitscrrift», 142, 1930.—F. W. MAITLAND: *English Law and the Renaissance*, Cambridge, 1902.—MEINECKE: *Die Utopie des Th. Morus und der Machtproblem in der Staatslehre*, «SB. Heidelberger Akad.», 1932 (también en el vol. *Natur und Geschichte*, 1935).—H. ONKEN: *Die Utopie des Morus und das Machtproblem in der Staatslehre*, Hidelberg, 1922.—A. PASSERIN D'ENTREVES: *La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all'inizio dell'età moderna*, Turín, 1929.—C. READ: *The Tudors*, Nueva York, 1936.—A. RENAUDET: *Etudes erasmiennes, 1521-1529*, París, 1939.—G. RITTER: *Machtstaat und Utopie*, Munich, 1940.—D. SARGENT: *Tomás Moro*, trad. esp., Méjico, 1945.—K. STERNBERG: *Ueber die Utopie des Thomas Morus*, «Archiv. f. Rechts-und Wirtschaftsphilosophie», 26-27, 1932-1934.—R. TRÉSAL: *Les origines du schisme anglican*, París, 1908.

90. SMITH, HOOKER Y BUCHANAM

Bajo Enrique VIII y la reina Isabel, cobra fuerza la teoría de la supremacía real, mas pronto destacan en los teorizantes las doctrinas de la constitución y la soberanía revolviendo las preocupaciones parlamentarias. Otro elemento fundamental de esta época son las Leyes eclesiásticas, a las que se liga la acción de Hooker. Hubo, en efecto, disposiciones del poder y consiguientes protestas de católicos y de puritanos; y al fin, teorización concordante de la tolerancia.

Inicia este grupo de escritores Tomás Smith, que fué secretario de Estado. Publicó su *De republica anglorum* en 1583. Es obra preparada siendo embajador en Francia y acaso contra la tesis allí dominante que ofrecía a los reyes de Inglaterra como ejemplo de absolutismo (vamos viendo así que, en estas teorizaciones de Inglaterra y de Francia, se mezclan, a menudo, intereses particulares). Subraya Smith el poder del Parlamento. Expone las características de las distintas instituciones inglesas, y estudia el poder de mando o gubernativo, que se concibe como la más alta y suprema autoridad, con calidades de carácter directivo.

La estancia de Smith en la Francia de aquella época ha hecho pensar que su obra se relaciona con la de Bodino. El problema fué ya planteado por Pollock. Probablemente contesta a sus puntos de vista, pero no es necesario suponer que haya de haber conocido la *République* bodiniana. Ni siquiera que, evadiendo el problema de las fechas, se estime que pudo leerla manuscrita o conocer las ideas por los apuntes de los cursos de Bodino en Tolosa «De Decreto» o «De Imperio», ya que Smith estaba precisamente en aquella Corte. Por lo pronto, es clara la relación con el *Methodus* de Bodino, y quizá esto explique suficientemente la postura, como quiere Moreau-Reibel.

Más importancia ha de reconocerse en Ricardo Hooker (1553-1600), autor de *The laws of ecclesiastical polity* (1594), inserta en la lucha de los presbiterianos contra los anglicanos. Taylor le ve como hombre genial y juicioso. Hooker pertenecía, como Shakespeare, a la clase burguesa provinciana. Sobrino de un personaje influyente, educado en Exeter y en el Corpus Christi de Oxford, completa su formación en los viajes. Había hecho estudios clásicos, humanísticos: conoce a Platón, a Aristóteles, a la Patrística, a Santo Tomás. Sacerdote, predicador y controversista, sus polémicas se recogen en el libro, justamente elaborado en el momento más fuerte de la discusión. Sinceramente evangélico, cristiano y racionalista, es una figura fundamental, verdadera clave de la historia política en aquel gravísimo momento de la transformación espiritual de Occidente, entre la *République* de Bodino y la *Vindiciæ contra tyrannos*, entre Moro y Buchanam.

Doctrinalmente, Hooker está en la *vía media*, no sólo cronológica, sino filosóficamente. Señala la ley eterna como medida de toda ley, voz de la conciencia o voz de Dios. En sustancia, como dice Allen, su teoría es la de Santo Tomás de Aquino. Su posición sobre los problemas de la ley natural, considerada ley de la razón, puede ser comparada con la de Suárez, quien sólo le gana en la mayor pureza y en la consistencia de su ortodoxia católica.

Comparado con el biblicismo de los puritanos y con la concepción que hace de la ley un simple mandato de la autoridad, Hooker representa la vuelta al tomismo. Frente a los católicos se caracteriza por exaltar la Sagrada Escritura, que estima superior a toda tradición; bien que, frente a los protestantes, no la crea suficiente como norma de la vida civil. Sus tesis valen, pues, en cuanto acogen supuestos organizativos de carácter general, igualmente útiles para la constitución eclesiástica que para la civil. En ésta se liga a la tendencia pactista, aunque no llegó a ser un contractualista sin reservas. Defiende la monarquía y la obediencia pasiva, buscando su apoyo en basamento democrático. En resumen. Hooker es, bajo Isabel, el más autorizado intérprete del anglicanismo. En tal sentido, la vuelta a la concepción del derecho natural se ve ligada a preocupaciones pragmatistas, ya que su objeto fué neutralizar las reivindicaciones del derecho divino, que había encontrado razones para afirmar la política curialista y temporalista.

La importancia de Hooker es extraordinaria en Inglaterra y constituye una verdadera época en la historia de las doctrinas, influyendo en el jefe parlamentario Erwin Sandys y en el famoso escritor polí-

tico Juan Locke. Atrajo a sí numerosos intelectuales. Entre éstos debe ser citado Adrián Saravia, nacido en Flandes, de estirpe española, cuyo libro *De diversis gradibus ministrorum Evangelii*, publicado en 1590, defendiendo el carácter apostólico de la institución episcopal y sacando consecuencias contra la organización pontificia, es traducido al inglés en 1592. Dedicó a Jacobo I, y en su defensa, *De imperandi auctoritate et christiana obedientia*. *Fellow* del Colegio de Cristo en Cambridge, considerado por Casaubon como uno de los más eruditos hombres de la Inglaterra de la época, muy preocupado por la paz y por la concordia en lo eclesiástico. Polemizó con Beza y con Belarmino. Muere en 1612.

También es figura importante Jorge Buchanam (1506-1582). Temperamento viajero, nacido en Escocia, estudiante en París, adquiere celebridad por su *Cordelier*, sátira anticlerical que le lleva a la cárcel en Londres, pero que le califica, una vez evadido, para enseñar retórica en Burdeos, en París y en Coimbra. Había estudiado con Maior en Aberdeen, y fué, vuelto a su tierra, en 1560, preceptor de la reina María. Moderador de la Asamblea general, cuando su real discípula es expulsada, escribe contra ella su *Detectio*, libelo infamatorio que imprime, en latín, en 1571, siendo ya uno de los maestros del joven rey Jacobo I. Cerca de éste descuella y pronto ocupa la jefatura de su cancillería. La obra fundamental de Buchanam es el *De iure regni apud Scotos*, escrita en 1579. Ligada al ambiente de la época y no sólo al pensamiento inglés, puede ser considerada como ejemplo de resonancia escocesa del *Réveille-Matin* de los franceses. Este último pinta un nuevo estado de espíritu, en visión europea de los acontecimientos de Francia: se reconocen faltas por las dos partes y se abre la vía de las transacciones. El enlace entre las dos obras no es improbable, porque el *Réveille-Matin* inicia uno de sus diálogos con la condenación de la reina María Estuardo. El *De iure regni apud Scotos* mantiene una doctrina análoga, o al menos sugerida por una análoga meditación. Y así el juego está visto señalando el tema de la opresión del pueblo, en el ejemplo de Francia, y el del levantamiento, en el ejemplo de Escocia. Ayudó a su difusión su buen estilo. Janet llegó a afirmar que Buchanam no es tanto el discípulo de Calvino o de Knox como el de Platón, de Aristóteles o de Cicerón. Y Mesnard nos lo ofrece como un Erasmo que conociera a Hotman.

La tesis buchanamiana es la del pueblo como fuente de todo poder y la del rey sometido a la ley. Se liga a la postura pactista, declarando que el compromiso es mutuo: *Mutua igitur Regi cum civibus est pactio*. Condenada por el Parlamento y por la Universidad, la obra de Buchanam está metida en la lucha doctrinal de la época y choca con el mundo dominante. Su interés histórico es muy vivo. No sólo por la reserva *natura, non suffragiis regem esse*, sino por esa señalada concepción del rey sometido a la ley. La elección—dice con ciertas sonoridades erasmianas—no puede crear un rey, como no puede hacer médico a un ignorante; pero así como se confiere al sabio la facultad de ejercer su arte o profesión, así la elección reconoce al prudente el derecho de gobernar la sociedad. Buchanam torna a la clásica idea del gobierno de leyes como mejor que el de hombres: siendo raro el rey ideal—es-

cribe—se le pone por colega la ley; por colega—afirma insistiendo—o mejor por freno de sus pasiones. Y ya está ahí la concepción contra la cual salta Jacobo I.

ALLEN: *A history of Political Thought in the 16th Century*, Londres, 1941.—E. T. DAVIES: *Political Ideas of Richard Hooker*, Londres, 1946.—R. A. HOUCK: *Hooker's Ecclesiastical Polity Book VIII*, Nueva York, 1931.—P. HUME BROWN: *George Buchanam and his time*, 1906.—R. LEBEGNE: *George Buchanam*, «Bull. de l'Inst. fran. de Portugal», II. MESNARD: *L'essor de la philosophie politique*, París, 1936.—G. MICHAELIS: *Richard Hooker als politischer Denker*, Berlín, 1933,—MOREAU-REIBEL: *Jean Bodin et le Droit public comparé*, París, 1933.—A. PASSERIN D'ENTREVES: *Riccardo Hooker, Contributo alla teoria e alla storia del diritto naturale*, Turín, 1932.—H. F. RUSSELL-SMITH: *The Theory of religious Liberty in the reigns of Charles II and James II*, Cambridge, 1911.

91. JACOBO I Y LA TEORIZACIÓN DEL DERECHO DIVINO DE LOS REYES

Se ha considerado típico del pensamiento político inglés su carácter dialéctico. Forma parte, en efecto, casi siempre de una controversia y ha de ser comprensible en relación con los términos del conflicto de donde brota. Acaso en ningún momento como en el que aquí recogemos se ofrezca tan evidente esta calificación.

Jacobo I (1566-1625), discípulo de Buchanam, se levanta contra su maestro. Por lo pronto, al discutirse su derecho a reinar y buscarlo en la herencia, se opone a los que buscan sus raíces en la comunidad, y acoge la teoría del derecho divino tal como la perfilaban los *políticos* frente a las doctrinas del poder parlamentario y de la soberanía popular. Escribe para la educación de su hijo el *Basilikon Doron*, y para defender las instituciones deseadas el *True law of free monarchies*, ataque directo a Buchanam, con la afirmación de la derivación directa del poder real del mismo Dios. Completa su obra el *Triplice nodo*, del que se hablará luego.

Según aquellas tesis, el rey de Inglaterra asume personalmente la defensa de sus prerrogativas. Los reyes—dirá allí—son imágenes de Dios en la tierra, y como tales no deben encontrar limitación alguna en su poder, colocado fuera del curso del Derecho. Y así igualmente en la escala inferior de la jerarquía política, pues los demás puestos públicos dependen del rey y de él proceden. Los súbditos no tienen franquezas, sino obligaciones, deberes y no derechos. La ley es una simple declaración del deseo del rey, identificado con la Administración hasta el punto de que Corona y Estado constituyan términos intercambiables. Si ya ahí había posturas que tenían que suscitar polémica, añádasele el elemento religioso. Jacobo I, príncipe de muy poco carácter, con apariencia de tratar bien a todas las confesiones, asomó al trono como esperanza de paz. Los católicos, tras la tempestad isabelina, soñaban con la calma que el nuevo rey parecía hacer sentir, pero chocaron con el edicto de febrero de 1604—contra el sacerdocio católico y contra los jesuítas—, y bien pronto, en julio de 1606, con la exigencia del juramento de fidelidad. Vale la pena examinar el contenido de éste:

Había que afirmar que Jacobo I era rey legítimo y supremo señor;

que ni el Papa ni la Iglesia tenían poder para deponerle ni para separar a los súbditos de su obediencia; que cualquier medida de esta índole sería considerada nula y calificada de complot contra el rey; que se rechazaba «con horror» la doctrina según la cual un rey excomulgado podía ser depuesto o muerto (que es todo el fondo del tiranicidio), y, en fin, que no se reconocía al Papa ni a nadie el derecho de dispensar o de invalidar este concreto juramento.

Con tal actitud Jacobo I disputaba a la Iglesia toda autoridad moral frente a la tiranía y exigía a los súbditos cristianos la desobediencia a la autoridad religiosa en materias puestas en litigio, implicando en resumen la absoluta inviolabilidad de cualquier rey despótico.

Choca que en tal asunto, tan claro en la línea del catolicismo, hayan dudado los obispos ingleses. El arcipreste Blacwell y los muchos prelados que le siguen, terminan accediendo a prestar el juramento. El Papa no deja de orientarlos recordándoles la sana doctrina, y en este sentido escribe a Blackwell en agosto de 1606, y en esa misma fecha, un año más tarde. Para el Pontífice la prestación de tal juramento era inconciliable con la fe y con la salvación del alma. Y tras el Papa, el cardenal Belarmino exhorta a los obispos a mantener una firme actitud. Mas nada obtienen. Jacobo I sigue en su pertinacia. Cambiando la corona por la birreta doctoral, lanza, en febrero de 1608, el *Triplice nodo*, obra propagandística, primero oficiosa y pronto declarada como del monarca, que se envía por conducto diplomático a los soberanos católicos.

El monarca español se niega a admitir el libelo; el francés lo recibe, pero asegura que no lo leerá. Y Suárez contesta con su *Defensio fidei*, escrita entre 1610-1613 bajo la curiosidad del embajador británico y la vigilancia del nuncio apostólico. La polémica trasciende a la entera órbita cultural del mundo de Occidente. Hay una verdadera guerra panfletaria y suenan apologías, respuestas y tratados.

Ante semejantes actitudes era previsible que frente a Jacobo I se levantase no sólo el catolicismo, sino el Parlamento de Inglaterra. Aun antes que Jacobo pronunciara el famoso discurso de 1616, ya desde 1604 la Cámara había defendido sus prerrogativas contra la invasión absolutista. La protesta culminó en 1621. La Cámara basa su posición en la tradición, que es vista como herencia de todos los súbditos. Y el rey torna a su tesis del vicariato divino interpretada como propio derecho.

La idea de construir el derecho divino de los reyes arranca de los primeros años del reinado y cuenta con las obras del capellán del rey, Wilkes, y del deán de San Pablo, Overall. Wilkes sostiene que los súbditos deben obediencia al monarca en cumplimiento del divino mandato, y Overall exalta la monarquía buscando argumentos bíblicos. Los siguen Jackon y Sanderson. A este último se debe una definición de la autoridad como poder ligante. Se perfilan así ciertos conceptos próximos y, ante todo, el de la obligación política, mezclado tan a menudo con los de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En el problema religioso fué Montague quien trató de justificar la postura de Jacobo I. Su *Appello Cæsarem*, fechado en 1624, recuerda la frase de Guillermo

de Ocam: *Domine Imperator, defende me gladio et ego defendam te calamo.* Triste y puro servicio del intelectual al poderoso.

Otros aspectos del movimiento político inglés de esta época son documentados por Forset y por Fitzherbert. Este último nos conduce en su *Treatise concerning Policy and Religion* (1606) al planteo de la lucha entre el catolicismo y el anglicanismo. Para Fitzherbert, los cánones de 1604 constituyen la codificación de la legislación isabelina; su comentario exalta la línea apostólica para apoyar el poder episcopal frente al Pontificado, al tiempo que el Parlamento recoge la protesta de los puritanos que tratan de transformar la prelacía papal en una aristocracia cristiana. Con todo, la posición católica, sin consecuencias sensibles en el pensamiento inglés, tuvo resonancia popular e hizo mantener largamente numerosas reservas.

En fin, como autores enraizados a este período en forma más o menos vigorosa, deben citarse a Bacon, Raleigh y Cowell.

Descuella entre ellos Francisco Bacon (1561-1626), autor de *The new Atlantis, Of Sedition* y *The Art of Empire or Civil Government.* Atento a la importancia de los descubrimientos de la ciencia, ofrece una versión utópica en la que las tesis igualitarias comunes al género son dominadas por el mito de la prosperidad. Exalta una monarquía fuerte y una sociedad orgánica, de acuerdo con las características esenciales del mundo político inglés. Si ofrece realmente una teoría del gobierno, no da del mismo modo, al menos con claridad, una concepción del Estado. Tiene presente a Maquiavelo, al que contesta en algunas cuestiones, como en la relativa al poder militar. Bajo influjo humanista, desea que la ley permanezca: sus alteraciones—dice—son peligrosas.

Raleigh escribe una Historia del mundo (1614), donde expone su versión del origen de la sociedad sobre la línea de Buchanam, bien que con influencias de Bodino. Es un compilador que sistematiza y teoriza en torno a la monarquía inglesa. Estos aspectos son particularmente atendidos en otros dos trabajos suyos: *Prerrogative of Parliaments* (1628) y *Maxims of State* (1642). Sus opiniones se consideran típicas de la época de Isabel.

En fin, Cowel es un jurista de corte académico. Profesor de Derecho civil en Cambridge desde 1594, publica, en 1607, *The Interpreter,* atacado por la Cámara de los Comunes y prohibido por decisión real. Cowell concibe la soberanía como poder de la ley, y se liga al concepto de la vieja *maiestas,* que, según subraya, no es el caso de la monarquía británica. Y mucho menos—podría añadir—el de la teorización de Jacobo I.

E. v. HIPPEL: *Bacon und das Staatsdenken des Materialismus,* Halle, 1939.—PHILIP HUGHES: *Rome and the Counter Reformation in England,* Londres, 1944.—NADJA KEMPNER: *Raleigh Staatstheoretische Schriften,* Leipzig, 1928.—HAROLD J. LASKI: *The Political Ideas of James I,* «Pol. Sc. Quarterly», 33, 1919.—TATHAM: *The Puritans in Power,* 1913.—KURT WAHL: *Staatskirche und Staat in England,* Stuttgart, 1935.

CAPITULO XXXII

LA ACTITUD DEL PONTIFICADO

92. LA REELABORACIÓN DEL CURIALISMO: TRENTO Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS

El nuevo mundo del espíritu iniciado en el siglo XVI repercute en el hundimiento de la diarquía medieval. Desaparece el Imperio en su función de brazo secular de la Cristiandad y como símbolo de la unidad de Europa. La Iglesia deja de ser la forma eclesiástica del orden político. Si el Imperio se hace dignidad de la corona alemana, el Pontificado es cabeza de la comunidad de los fieles, que sigue sometida al sucesor de San Pedro, obispo de Roma. A pesar de la defección tudesca, el Pontificado tiene donde apoyarse, y parece como si para compensar la pérdida de aquellos pueblos llegasen las Indias para crear la cristiandad atlántica.

La Iglesia se separa del mundo político en la anterior estructura de éste. La división hecha por Alejandro VI—comenta Belarmino—no significa que los cristianos vayan a ser señores de los infieles, sino tan sólo que se protege la obra misional. Es más, incluso se supera el concepto de la Cristiandad, en gran parte por el esfuerzo suariano.

Las cuestiones entre Pontificado e Imperio ya no se plantean sino en forma defensiva. La Iglesia se constituye sobre bases religiosas, abandonando las pretensiones de carácter terrenal. Incluso por ese repliegue se produce un refuerzo de lo espiritual. Y ahí es justamente donde se fecundan las ideas.

Los movimientos absolutistas obligan a reafirmar la autoridad del Papa, ocasionándose una verdadera reelaboración del curialismo, que encuentra nuevos servidores en la Compañía de Jesús—con función semejante en la Edad Moderna a la de los cluniacenses en la Media—, y clarifica el dogma, distinguiendo lo espiritual y lo temporal en la obra del Concilio trentino.

Se da término así a la centralización doctrinal y administrativa. Y una vez reforzada la unidad dogmática el Pontificado puede acceder a ciertas autonomías nacionales, que habían sido iniciadas a fines del siglo XVI en Francia, con el de 1516. En España, con el Concordato de 1482 y por las disposiciones de 1509; en Alemania, cerca de las autoridades de las zonas católicas. En Inglaterra se produce la escisión.

El Concilio de Trento, de importancia innegable en la historia del dogma, tiene escaso valor político. Este último se liga a los deseos de determinados países—España sobre todo—, que insistían en que se hiciesen llegar a los protestantes nuevas invitaciones para impedir que se consolidase la ruptura. Lo prueban, además, las largas negociaciones

con que los embajadores y los prelados cortesanos buscan la solución. Nuestro conde de Luna instaba reiteradamente para que fuesen llamados los luteranos y en que se votase por naciones. La aportación española es extraordinaria. Acuden allí nuestras mejores cabezas: Antonio Agustín, Juan Bernal Díaz, Pedro González de Mendoza, Diego Láinez, Alfonso Salmerón, Melchor Cano, Alfonso de Castro, Martín Pérez de Ayala, Pedro Guerrero, Cosme Ortolá, Cardillo de Villalpando, Pedro de Fuentidueña, Pedro Soto, Pacheco, los embajadores Vargas y Mendoza... Carlos V quiso asistir personalmente; mucho sintió no poderlo hacer. Su representante leyó una carta suya que expresaba sus propósitos: tratar de la Reforma antes que del dogma.

La preocupación por que el Concilio de Trento resolviese tantas cuestiones como tenía pendientes la Cristiandad, sigue con Felipe II, quien expresa a las Cortes de Toledo, en 1559, que insistiría cerca del Sumo Pontífice. Sin descuidar la forma religiosa; pues quiere el rey «la reformación del clero y monasterios de España, para que con más integridad, pureza y perfección sirvan a Dios, y como fin último de su instituto sea de su buen deseo». Ese mismo año se había obligado Francia con Felipe, en Cateau-Cambrésis, a recabar de Roma la prosecución del Tridentino, bien que Francia trató luego de reunir la asamblea galicana, que en el pensamiento del cardenal de Lorena debía limitar su autoridad al campo de la Reforma, dejando toda cuestión dogmática para el Concilio. Con lo que se hacía ver que todos sentían que Trento no tratase, como quería Carlos, el tema de los luteranos. El peligro que se corrió fué grande, y el propio rey de España tuvo de gestionar, por sugerencia del Pontificado, la supresión de la asamblea francesa. Hubo de intervenir el emperador, y al fin se cortó proyecto tan grave para la unidad de la Cristiandad.

Trento se reabre, por la Bula *Ad ecclesiæ regimen*, de 29 de noviembre de 1560. Su obra, aunque en algunos aspectos tardía, es muy considerable en el terreno de la cultura. En efecto, muchos obispos católicos se dedicaron a trabajar intensa y sabiamente para poder disputar a los protestantes el prestigio de la ciencia. El cardenal Sirleto di Stilo, prefecto de la Biblioteca Vaticana, estaba en relación con los hombres más doctos de la Iglesia y mantuvo una copiosa correspondencia sobre peticiones de libros y de documentos, que es nuevo testimonio de la labor y la pasión que mueve el Concilio entre los intelectuales.

Pero la gran obra de este nuevo período está ligada a la Compañía de Jesús, que, no sólo actúa como milicia de la Iglesia, sino que influye poderosamente en la educación de los pueblos por medio de sus instituciones de enseñanza. Los jesuítas españoles ocupan el primer puesto en tal tarea. Todos los escritores de importancia son jesuítas españoles o filoespañoles. Baste recordar a Vázquez, a Salmerón, a Molina, a Suárez, a Azpilcueta, a Covarrubias, a Láinez... Se sienten particularmente preocupados por el luteranismo y por el galicanismo. Renace así la tendencia papalista. González de Santaella, en un aspecto y Molina en otro, son nombres expresivos. Molina aborda el problema de la deposición del príncipe herético y estima que puede ser hecha por el Papa si así lo exige el fin sobrenatural. El tema del renacido curialismo ocu-

pa también a González de Santaella. En este punto la mayor figura es Belarmino, con quien colabora nuestro Suárez. La controversia *de summo pontifice*, ya iniciada en las *Disputationes*, da lugar al famoso tratado belarminiano *De potestate summi pontifici in rebus temporalibus*.

Si en líneas generales puede decirse que, desaparecido el Imperio y quedando solamente el Pontificado, corresponde a éste la dirección de aquellos Estados que aparecen como brazo de la Iglesia en lo temporal, la posición que domina es una vía media; bien que en ciertas ocasiones fuera desaprobada, según deja ver el proyecto de incluir en el *Index*, la obra de Belarmino. Este representa un papel muy importante. Algunos de sus predecesores o de sus contemporáneos han demostrado facultades más originales; por ejemplo, Cayetano y Melchor Cano, pero ninguno como San Roberto Belarmino agrupa, en una poderosa síntesis, el conjunto de los argumentos que la Iglesia romana opuso a las diversas sectas nacidas de la gran revuelta de Lutero.

BAGUENAULT DE PUCHESSE: *Le Concile de Trente*, «Rev. des Questions Historiques», 7, 1869.—F. CERECEDA: *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo*, Madrid, 1945.—V. C. DEJOB: *De l'influence du Concile de Trente*, París, 1884.—ALBERT DESJARDINS: *Le pouvoir civil au Concile de Trente*, París, 1869.—A. FALCHI: *Le moderne teorie teocratiche*, Turín, 1908.—MANUEL FERRANDIS: *El Concilio de Trento*, Valladolid, 1928-1934.—E. GOTHEIN: *Staats und Gesellschaft des Zeitalters der Gegenreformation*, 1908.—J. HERGENROETHER: *Katholische Kirche und christlicher Statt in ihrer geschichtlicher Entwiclung*, trad. ital., Parma, 1877.—H. JEDIN: *Kirchenreform und Konzilsgedanke*, «Hist. Jahrbuch», 54, 1934.—BUENAVENTURA OROMÍ: *Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento*, «Verdad y Vida», 1945.—MARTIN PHILIPSON: *Les origines du catholicisme moderne, Les controversies religieuses au XVIe siècle*, Bruselas, 1884. F. G. SÁNCHEZ MARÍN y V. GUTIÉRREZ DURÁN: *Doctrina de Trento*, Madrid, 1946.—SÁINZ DE BARANDA: *Noticia de los españoles que asistieron al Concilio de Trento*, «Col. de doc. inéd. para la Hist. de España», 9.

93. EL CARDENAL BELARMINO: SUS CONTROVERSIAS. EL «DE OFFICIO PRINCIPIS». BELARMINO Y SUÁREZ

Cuando Belarmino explica en el colegio de los Jesuítas de Lovaina su comentario a la *Summa theologica* (1570-1576) acababa de cerrarse el Concilio de Trento. Seis años más tarde empieza en Roma ese curso de controversias, que es el más glorioso título de este hombre singular. Había llegado el momento—escribe La Servière—de escoger entre los materiales acumulados desde sesenta años atrás y elegir lo que mejor había resistido. Tal fué su obra como profesor de la Universidad gregoriana.

Nacido en 1542, muerto en 1621, jesuíta desde los dieciocho años, Roberto Belarmino ejerció su competencia como teólogo asesor del cardenal Legado, en Francia, y cerca de distintos Pontífices. De Clemente VIII y de Paulo V puede decirse que fué su consejero permanente. Tras él se movieron todos los demás en la defensa de las prerrogativas romanas. Es él quien sitúa al catolicismo en posiciones cada vez más concretas, en labor que expresa el influjo de Melchor Cano.

Belarmino fué ante todo, un controversista. Su obra nace durante la lucha que sostiene para defender las ideas de la Iglesia. La importancia de su labor está testimoniada por hechos impresionantes. La reina Isabel de Inglaterra crea una cátedra para contradecirle. David Parce funda, en Heidelberg, un *Collegium antibellarminianum*. La *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, editada por Sommervogel, señala más de doscientas publicaciones que se ocupan en pro o en contra de la posición de Belarmino. Su figura ha sido estudiada por personas de tan distinta formación que la clasificación consiguiente es muy plurívoca: Mac Ilwain le considera republicano; Bodrick le presenta como profeta de la Constitución norteamericana...

En su principal esfuerzo de controversia, la labor de Belarmino se desenvuelve en tres momentos fundamentales: la controversia veneciana, en 1606, contra Paulo Sarpi; la anglicana, en 1607-9, contra Jacobo I; la galicana, en 1610-12, contra Barclay.

Los «venecianos» sostenían que la potestad de los príncipes seculares les era concedida inmediatamente de Dios. Pablo Servita consideraba además que el cristiano no está obligado a obedecer al Papa sino en aquello que promete en el bautismo. En resumen, derecho divino de los reyes y voluntarismo pactista en la fe. Así se justificó la revuelta contra Paulo V. Los venecianos argumentaban enjuiciando la actitud del Pontífice y considerando que la obligación caducaba cuando el mandato iba «contra la ley de Dios». Conforme—les contesta Belarmino—; pero esto es si un príncipe obliga a sus súbditos a renegar de Cristo o a sacrificar a los ídolos, o cuando prevarica el Papa. Los argumentos de Paulo Sarpi son también contestados por Belarmino, aunque aquí el problema estribe en la justicia o la injusticia. Hace falta—dice—que el abuso sea cierto, notorio y sobre materia grave.

Con tal motivo teoriza Belarmino sobre el caso de la sublevación frente a la tiranía. Brilla allí su prudencia. Ciertas revoluciones—dice—han sido legítimas. En este punto se acoge a nuestro Azpilcueta: «Nunca el pueblo se deja de tal modo su autoridad en las manos de un hombre que no la conserve como en potencia y pueda recuperarla en acto ante ciertas y determinadas circunstancias.» Estas palabras del doctor navarro, combatidas por Jacobo I, son insistentemente defendidas por Belarmino.

Ante la cuestión anglicana, y desde 1607, frente a Jacobo I y a Blackwell, hay una verdadera guerra de libelos, sobre todo en 1611-13. Suenan los esfuerzos de Belarmino con la *Apologia pro responsione sua ad librum Iacobi Magni Britaniæ regis* y el *Tractatus de potestate summæ pontificis in rebus temporalibus, adversus Guillermum Barclay*. Roma, 1610; Barclay responde en 1612 con su *De potestate papæ*.

En el tema galicano, la lucha gira en torno al *Brutum Fulmen*, de Francisco Hotman. Belarmino contesta con la *Responsio ad præcipua capita Apologiæ pro successione Henrici Navarrei*, autor Francisco Rómulo, Roma, 1586. Mas ya en el *De iure sucessioni* hay una excelente refutación de la *Franco Gallia*.

El insigne controversista no se conforma con esto y combate, en general, las tesis reformistas. Se lanza contra Wiclif, raíz del movi-

miento, que pide al rey, para gobernar legítimamente, posesión de estado de gracia. La base de la autoridad—dice Belarmino—no es la gracia, sino la naturaleza. Contra los anabaptistas que rehusan al magistrado cristiano el derecho de juzgar y de condenar, mantiene éste. Frente a Calvino, que confunde el problema de la obediencia de las leyes, y con actitud no sólo general sino concretiva, afirma que el príncipe cristiano tiene el derecho de dar leyes a su pueblo.

El Evangelio—subraya—no puede reemplazar a las leyes de los hombres, porque hay que proveer a otras muchas cuestiones y no solamente al bien de las almas. La ley civil obliga en conciencia no menos que la divina.

De la defensa de la doctrina católica contra las sectas enemigas del poder espiritual surge la fundamentación del Estado sobre la base ontológico-psicológica de la eterna idea de la esencia humana: *Gratia non destruit naturam, sed supponit eam et perficit.*

Otra aportación muy valiosa del pensamiento belarminiano es la relativa al problema de la libertad cristiana, tal como lo planteó Calvino, y en relación con los valdenses y los anabaptistas. Llega así la cimentación normativa del Estado, que le coloca frente a todo absolutismo, por virtud de la concepción del derecho natural, que de otra parte conduce a la indiferencia iusnaturalista en cuanto a las formas del poder político.

No deja de atender también Belarmino el tema de la herejía. ¿Qué debe hacer el príncipe católico con los herejes? Su tolerancia—escribe—está vedada al príncipe católico, que debe poner el poder secular al servicio de la Iglesia para la represión de la herejía. Debe impedirse—añade—la difusión de los libros heréticos, y en esto la práctica está de acuerdo con la razón. No basta para tolerarla que haya dogmas verdaderos junto con las herejías expuestas allí. Ha de tenerse en cuenta la oportunidad: los escritos de los antiguos paganos pueden ser permitidos más fácilmente que los de los herejes de la época. En cuanto a las personas, Belarmino admite las penas temporales contra los herejes, defendiéndolas frente a Hus y a Lutero, aprovechando el argumento que le ofrecen Calvino y Beza a propósito del proceso de Miguel Servet, bien que no hayan de olvidarse las circunstancias. En razón de éstas, algunos padres antiguos, como San Martín Turonense, reprobaron el suplicio, no por injusticia, sino por inconveniencia.

La obra controversista de Belarmino queda recogida en las *Disputationes de controversis doctrinæ fidei adversus huius temporis hæreticos*, editadas en Ingolstadt. Esta edición estuvo en el *Index* por razones de política curialista. Sixto V estimó—dice Le Bachelet—que limitaba demasiado la jurisdicción temporal del Soberano Pontífice, afirmando que no tenía dominio directo del mundo entero. La prohibición sixtina le ligó a la obra de Vitoria y, por consiguiente, también al tema de los justos títulos sobre las Indias. Afortunadamente, la Bula que debía dar fuerza legal al nuevo índice no pudo ser firmada por el Papa, que murió por entonces, y un nuevo examen evitó la difusión del anterior decreto. Belarmino consideraba que la Bula alejandrina concedía a España solamente los derechos de enviar a aquellas regiones predi-

cadores de la fe y de proteger militarmente a los predicadores y a los convertidos. Rompe, pues, con la tesis del poder directo, y no sin razones realistas. Frente a la tradición imperial de la Edad Media, Belarmino cree que hay que corregir la doctrina y que conviene delimitar las dos potestades.

En otro aspecto interesa también la obra belarminiana: en el de la educación del príncipe. Belarmino escribe sobre este punto en su disertación con Andrés Duval, en 1614, argumentando en el tema de la tiranía con apoyo de Covarrubias y de Azpilcueta, y sobre todo en el *De officio principis*, preparado en 1619 para el heredero de Polonia a petición de los padres jesuítas. Esta obra es, como dice Saitta, una especie de memorándum, escrito en forma llana y sencilla, de los deberes más importantes que el príncipe tiene para con el Papa, para con el episcopado del país, para con sus súbditos y para consigo mismo. Corresponde a la línea medieval de los Espejos, según reconoce el propio Santo al decir, i. pr., que sobre ese tema han escrito muchos autores desde la antigüedad, bien que ninguno haya expuesto expresamente—y ésta es su tarea—el punto de vista rigurosamente cristiano.

Crúzanse ahí la raíz clásica, con tonos senequistas, y la tradición católica. La autoridad política—se dice—viene de Dios. En su nombre manda el rey, que es un *Deus quidam terrestris*. La autoridad tiene origen divino; su necesidad es postulada por la Naturaleza. En cuanto a dónde resida, la línea belarminiana es tomista—procede de Dios, escribe—y le viene al rey por medio del pueblo, que es el sujeto inmediato, el cual ha de transmitirla por no poder ejercerla directamente. La base del poder transmitido es el consentimiento de la «unanimidad moral de los ciudadanos», que puede ratificar los cambios que se operan en la forma.

El rey aparece lleno de deberes. Estos son, entre otros: la caridad para con los humildes, en los que más que súbditos ha de ver hijos; la prudencia, aliada a la lealtad; la justicia, que es su obligación fundamental; la magnificencia, que sirve de estímulo a las artes; la vigilancia rigurosa de su séquito y de su familia; en fin, el pensamiento fijo en las responsabilidades que pesan sobre sus hombros.

Belarmino hace, acaso por vez primera, una teorización del puesto de confesor del príncipe. El rey—declara—ha de oír a su confesor, que es la persona que, entre las que tiene cerca, representa a Dios más especialmente. Su *Institutio* ofrece un entero capítulo sobre el confesor; mas no se crea que supone una entrega de poderes, como la que Lutero teoriza sobre aquel a quien Dios confía la palabra y la obra; al contrario, el ministro de Cristo ha de estar en su sitio. El príncipe—escribe—debe advertir al confesor que no se ha de inmiscuir en el gobierno, ni en los asuntos de la Corte o del Estado, si no se le pide expresamente consejo, ni mucho menos debe ser el agente de las peticiones ajenas.

En cuanto a la forma de gobierno preferible, Belarmino apoya la Monarquía, argumentando sobre la constitución que Jesucristo dió a la Iglesia. Las predilecciones calvinistas por la forma aristocrática son

consideradas contrarias, tanto a la razón como a las enseñanzas de la Sagrada Escritura. Monarquismo no es necesariamente absolutismo. Ni siquiera los virreyes o gobernadores pueden actuar como simples agentes, sino que han de tener, en cualquier caso, plena conciencia de sus obligaciones. La Monarquía debe ser hereditaria, pero no los principados o lugartenencias de segundo orden, porque—tal como Jesucristo ha querido para su Iglesia—puedan llegar a todos los puestos de todo el pueblo los mejores, sin que haya de considerarse su clase.

Un tema queda, al fin: el de la relación Suárez-Belarmino.

Si España ayudó siempre a la Iglesia, en este terrible momento del siglo XVI, le dió en Suárez una excelsa pluma, servidora de una mente privilegiada. Baste pensar en la *Defensio fidei*, escrita por el jesuíta español, por obediencia al Pontífice, no sin repugnancia, a pesar de su falta de inclinación a este género literario. Teóricamente está ahí el más resuelto enfrentamiento con la teoría del derecho divino, que había cobrado especial relieve con la toma de posiciones hechas por el rey de Inglaterra. Merêa ha hablado incluso del sacrificio de las propias doctrinas suarianas al señalar el valor y el sentido de la potestad indirecta del Papa. Es evidente que Jacobo I, exigiendo el juramento de fidelidad absoluta a sus súbditos, negaba al Pontífice todo poder indirecto. Por indicación del nuncio en Madrid, Caraffa, Suárez se encargó de la defensa de la posición pontificia. La hizo a disgusto y quiso que el Papa reconociese por adelantado su servicio, y así lo reconoció, en efecto, por un Breve que se le envía apenas recibida la primera parte de su obra.

La indicación de Suárez había sido hecha por sugestión de Belarmino. A la gran obra de éste se une así la del gran jesuíta español. Suárez la envió a Belarmino, y éste defendió al defensor del Pontificado contra las decisiones del Parlamento de París y frente a las gestiones de los agentes de Inglaterra. Los primeros contactos entre estas dos singulares figuras, ya advertidos en los comentarios a Santo Tomás y en la cuestión veneciana, se completan y exaltan.

Suárez teoriza, al servicio del Pontificado, sobre la tesis de la resistencia pasiva, que es la línea tradicional eclesiástica según la cual las leyes contrarias al derecho natural no son verdaderamente leyes y no obligan en conciencia. Si los reyes basan su derecho en el contrato de sujeción, había que deponerlos, tal como sostenían Soto, Molina y Báñez. Se distinguió también título y ejercicio. Ante el caso de Jacobo, Suárez aborda este tema moderadamente. El punto central de su doctrina es que sólo puede ser muerto el tirano «por autoridad pública», siendo tirano por ejercicio; si lo fuera por título, se presume que cualquier individuo procede como delegado del pueblo.

El estudio de la *Defensio fidei* de Suárez ha podido sugerir la importancia que en su fondo presenta como ataque, más que a Jacobo I, a Marsilio de Padua. No sólo el título de la obra ofrece insistente evocación del *Defensor pacis* y las tesis combatidas tienen raíz marsiliana, sino que en la fundamentación de las doctrinas de Jacobo I hay chos elementos del paduano. Esto serviría para insistir sobre la ac-

titud del jesuíta español, al tiempo que señala la influencia del doctrinario medieval y la vigencia de sus tesis en la crisis del cisma anglicano.

X. LE BACHELET: *Bellarmin*, en el *Dict. de la théol. cath.*, París, 1905. *Bellarmin avant son cardinalat*, París, 1911. *Auctarium Bellarminianum*, París, 1913.—JAMES BRODRICK: *The life and work of blessed Robert F., Cardinal Bellarmine*, Londres, 1928.—A. FASULO: *Fra Paolo Sarpi, consultore della Republica veneta*, Roma, 1923.—FIGGIS: *Political theories of the early Jesuits*, «Transactions of the Royal Histor. Society», n. s., 11.—M. FIOCHI: *San Roberto Belarmino*, trad. esp., Santander, 1931.—GAILLARD HUNT: *The Virginian Declaration of Rights and Cardinal Bellarmin*, «Catholic Historical Rev.», 1917.—J. GEMMEL: *Zur Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, «Scholastik», 4, 1929. L. LOPETEGUI: *La Secretaría de Estado de Paulo V y la composición de la «Defensio fidei» de Suárez*, «Gregorianum», 27, 1946.—M. P. MEREA: *Suárez, jurista*, Coimbra, 1917. B. NERI: *La vita le opere e i tempi di San Roberto Bellarmino*, Turín, 1930.—J. CL. RAGER: *Political Philosophy of Blessed Card. Bellarmine*, Washington, 1926.—ERNEST M. RIVIERE: *Suárez et son oeuvre*, Toulouse, 1918.—G. SAITTA: *La scolastica del secolo XVI e la politica dei gesuiti*, Turín, 1918.—R. SCORRAILLE: *El P. Francisco Suárez según sus cartas*, Barcelona, 1917.—J. DE LA SERVIERE: *De Jacobo I Angliae Rege cum Cardinali Roberto Bellarmino super potestate regia cum pontificia disputante*, París, 1900. *Les idées politiques du Cardinal Bellarmin*, «Rev. des Questions Historiques», 82-83, 1907-1908. *La théologie de Bellarmin*, París, 1911.—E. TIMPE: *Die kirchenpolitischen Ansichten und Bestreibungen des Kardinals Bellarmins*, Breslau, 1904.

CAPITULO XXXIII

LA CIENCIA POLITICA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XVI

94. LA PRODUCCIÓN LITERARIOPOLÍTICA

El siglo XVI, cuya importancia en el mundo universal de la cultura no es discutible, tiene también valor excepcional en la producción literariopolítica española. Desgraciadamente estas fuentes son apenas atendidas por la crítica internacional, que, mientras ha hojeado en forma exhaustiva las francesas, inglesas, italianas y alemanas, ha olvidado notablemente—como subraya Alan Guy—la aportación española. Y justamente este olvido descuella en cuanto al pensamiento. Son conocidos Cervantes, fray Luis de Granada, Santa Teresa, San Juan de la Cruz y Francisco de Vitoria. Pero faltan estudios serios sobre muchísimos otros valiosos autores.

En cuanto a la literatura política, se siguen acercando a lo español con el prejuicio que acusaba von Mohl: ¿Cómo era posible plantear los problemas del Estado—se pregunta—bajo un Felipe II? Y he aquí que Felipe II impulsa una obra intelectual muy importante. Defiende al catolicismo en su política exterior y apoya a la cultura en el interior; hace de la ortodoxia una propia norma, mas también de la justicia. Por ésta llega al planteo de temas políticosociales. Incluso protege a los católicos extranjeros en las épocas de persecución: hombres como Sander y Harding pueden trabajar en Lovaina con grupos de ingleses emigrados. Se debe a Felipe II el desarrollo de los estudios helénicos, de tan firme meollo político, que no solamente se ligan a la obra de Simón Abril, sino que se crea una Comisión para ordenar la investigación y la cultura. Bastaría recordar la fundación de la biblioteca escurialense, rival de la vaticana, adonde pudo ir la de Fulvio Orsini si Granvela no hubiese interceptado la gestión que se le pedía cerca de Arias Montano. Esta mirada de Orsini expresa más que cuanto pudieran decir las palabras: ve en El Escorial la culminación del impulso bibliográfico renacentista.

Se tiene la impresión—que Espinel recoge incidentalmente en su *Vida de Marcos de Obregón*—de que ningún país estaba, como España, «tan lleno y abundante de gallardos espíritus». Estos no vieron al rey como señor absoluto y tiránico, sino como «rey de hombres libres que le obedecen usando de razón»—hermosa idea de Tomás de Mercado—. Tanta libertad había en este punto que las Cortes de Madrid, en 1588, han de suplicar el destierro de los «curanderos de la república, ministros de perniciosas novedades...»

Los intelectuales españoles piensan en un rey que estudie: y con ese

fin Guevara le envía su *Libro áureo del gran emperador Marco Aurelio*, donde se mezclan la tesis cristiana con el saber antiguo. Fox Morcillo sostiene doctrinas que pueden considerarse crítica del régimen de su época. El buen rey que ven los procuradores de las ciudades se inspira en sabores bíblicos y se califica por escoger justamente varones prudentes, temerosos de Dios, que tengan sabiduría y aborrezcan la codicia... Así hablan, por ejemplo, en las Cortes de Valladolid de 1518, ante Carlos, el emperador.

Si la literatura ofrece un tinte teológico, es preciso reconocer que no deja de mostrar interés este hecho mismo. Los reyes—dice Hinojosa—tenían, en efecto, en gran cuenta a los teólogos, y con ellos se aconsejaban. Conocido es el caso de la consulta evacuada con ocasión de la guerra con el Papa Paulo V, donde brilló el saber de Melchor Cano. Mas también se atendía a los juristas, en aquella línea de asesoramiento por los Consejos, de que es ejemplo la figura de Juan López de Palacios Rubios, consultor de Fernando el Católico y de Carlos V. En otro aspecto, hombres como Arias Montano son un símbolo de su propio emblema: trabajo y constancia. Y Arias Montano, autor de *De varia republica*, comentarios al bíblico *Libro de los jueces*, es un antiguo colegial del Trilingüe complutense: recoge la tradición tomista, tan cara a nuestros teólogos, pero armoniza las doctrinas del Aquinatense con el espíritu del Renacimiento.

Luego se dan las variedades conocidas de los libros de máximas, de consejos y de aforismos en la línea tacitista que consagra los mejores afanes de Alamos Barrientos, traductor de Tácito y autor de un famoso *Discurso al Rey Nuestro Señor* (1598). Siguen las «centellas de varios conceptos» o los «avisos de amigo», donde se trata de idear el gobierno político y cristiano en la forma más breve posible, acaso por reacción, en algún ejemplo notada, a los largos discursos de las antiguas utopías. En otros casos, como más tarde advertimos, esta brevedad está exigida por la pretensión docente: para que los poderosos lo pudiesen leer... Las enfermedades de los poderosos—dice Sandoval en su *Prudente aconsejado*—«con quintaesencias se han de curar, si es que admiten cura, dándoles abreviada la doctrina, sin ocuparlos en dilatados discursos».

No faltan tendencias organicistas, como la representada por la *República original sacada del cuerpo humano*, de Jerónimo Merola, o el tratado *De optima regis institutione*, de Juan Gallego de la Serna; ni el simbolismo que, tras el *Satellitium* de Juan Luis Vives, prepara la emblemática que brilla en el siglo XVII, como buen producto barroco. Se mantiene y aún vivifica en algún caso la línea estamentaria: el propio Guevara escribiendo al prior de San Juan le dice: «En la buena república, el sacerdote ora, el labrador ara y el caballero pelea.» Cobran impulso el pragmatismo y el consiliarismo, en donde descollaron Antonio Pérez, si es suyo el *Norte de príncipes*, advertencias escritas para el duque de Lerma, y Fadrique Furió Ceriol, cuyo *Consejo y consejeros de príncipes*, que sólo parcialmente recoge su obra, fué muy divulgado, traduciéndose al italiano y al latín.

No olvidan su quehacer algunos intelectuales españoles que andan

por Europa. La figura de Gregorio de Valencia, ligada a la edición de las obras de Belarmino en Ingolstadt y tomista en el sentido suariano, cierra una época en la investigación escolástica. Y Vives, a quien se ha querido ver en oposición a la política española, coge la pluma para servir al orden político cristiano, atacando las doctrinas del anabaptismo: «¿Qué especie de república—escribe—sería aquella en que no existiese jefe o rector? ¿Cómo podría existir un cuerpo sin cabeza? ¿Qué nave sin piloto? ¿Qué hombre sin inteligencia?»

A Vives se debe una teorización general, humanista, en la propia línea del consiliarismo. Parte de la educación del príncipe apoyada sobre el estudio, especialmente el de las historias y de los libros políticos, desde los de Platón a los de Tomás Moro. Junto a la ciencia hace falta la experiencia, la pericia en el gobierno. Y ante todo la prudencia, que es una especie de adivinación, ligada a las conjeturas que formamos de la combinación de las cosas pasadas y las que han de venir. Pero ejercicio de esa prudencia y aun prueba suya es el consejo, que ha de ser dado por gentes inteligentes e independientes. Vives sostiene que la sociedad política surge de la congregación y de la comunicación. El gobierno de la ciudad—añade—ha de llegar a todos. Fácil es comprender así el valor de la justicia.

Los escritores españoles exaltan la inteligencia. Y poco más admiten que lo que dan por bueno las letras sagradas. Un ejemplo que orienta es, en este punto, el de fray Gregorio de Alfaro, traductor de la Pastoral de San Gregorio Papa. Señala en su prólogo la dificultad que tiene el gobierno y lo importante que es aprenderlo. Se lanza contra la apetencia de poder y contra los gobernadores y los prelados ignorantes. Pide gentes dispuestas a conducir la nave del gobierno, que no son ciertamente esas que intrigan para conducirla y que no llevarían a las Indias un buque cargado de mercaderías preciosas...

Adviértase, en conjunto, un renacimiento de la literatura moralista y didáctica, sin olvido de los problemas planteados por la época y precisamente como antídoto de las tesis de la razón de Estado. Los propios reyes se preocupan de dar instrucciones a sus hijos, y ahí está el impresionante documento de Carlos a Felipe. En el fondo bulle la idea educativa, y ciertamente con eficacia, que Leon van der Essen ha podido subrayar en la obra de Alejandro Farnesio como «hombre de Estado cristiano» el influjo de su educación española.

M. BATAILLON: *Erasme et l'Espagne*. París, 1937.—V. BELTRÁN DE HEREDIA: *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá*, «Ciencia Tomista», 1916-1917. *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla en el siglo XVI*, Salamanca, 1941.—J. BENEYTO: *Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado*, Madrid, 1944. *Fortuna de Venecia*, Madrid, 1947.—ALBERTO BONET: *La filosofía de la libertad y las controversias teológicas en la España del siglo XVI*, Barcelona, 1932.—AMÉRICO CASTRO: *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, 1926.—ALOIS DEMPF: *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburgo, 1937.—J. B. GOMIS: *La cuestión de los pobres y necesitados según Luis Vives*, «Rev. de Trabajo», 1944.—P. U. GONZÁLEZ DE LA CALLE: *Vida y doctrinas de Fox Morcillo*, Madrid, 1903.—W. GONZÁLEZ OLIVEROS: *Humanismo frente a comunismo*, Valladolid, 1937.—PAUL GRAF: *Luis Vives como Apologeta*, trad. esp., Madrid, 1943.—MARCELINO GUTIÉRREZ: *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, Madrid, 1891.—ALAIN GUY: *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siècle*, París, 1943. *La pensée de Fray Luis de*

Leon, Limoges, 1943.—L. MORALES OLIVER: *Benito Arias Montano*, Badajoz, 1922. *Avance para una bibliografía de obras impresas de Benito Arias Montano*, Badajoz, 1928.—M. R. PAZOS: *En torno a Arias Montano y su Biblia*, «Arch. Ibero-Americano», 2, 1942. J. DE RÚJULA: *El Dr. Benito Arias Montano*, Badajoz, 1927.—F. SOLANA: *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1928.—W. STARKIE: *La España de Cisneros*, trad. esp., Barcelona, 1943.—JUAN URRIZA: *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro*, Madrid, 1942.—C. VIÑAS MEY: *Doctrinas políticas y penales de Furió Ceriol*, «Rev. Ciencias Jur. y Soc.», 1921.

95. LA TRADICIÓN Y LAS RECEPCIONES. CRÍTICA Y CONTROVERSIA

España, como toda la Europa del siglo XVI, empieza mirando a ese pasado que renace. Aprovecha la lección de la Historia en lo político. Diego Gracián, en el prólogo a su versión de Tucídides, considera «cuanto convenga a los reyes y príncipes saber todas maneras de historias verdaderas, y principalmente aquellas que tratan de las vidas y hechos de reyes y de grandes príncipes, y de las policías griegas y romanas». Por eso tradujo las *Morales*, de Plutarco, los comentarios y obras de Jenofonte, los preceptos de Sócrates y de Agapeto, y, en fin, ese Tucídides que entonces daba a luz. Todas estas obras van dedicadas a príncipes hispanos y algunas aún surgieron por deseo del rey.

El fondo fundamental es, siempre, el aristotélico. Hay, ciertamente, en una época, escasa simpatía al Estagirita; pero, como subraya Urriza, al mismo tiempo que era blanco de implacables impugnaciones, fué objeto de atento y de respetuoso estudio. Traducen a Aristóteles: Laguna, Abril, Vallés, Monllor, Sepúlveda... El abad de Sahagún, Francisco Ruiz, lanzó unos voluminosos índices de la obra aristotélica...

Si acudimos a las nuevas creaciones de la cultura—a la Universidad complutense, en forma simbólica—advertimos que en su biblioteca entraron, con Aristóteles, Platón, San Agustín, Alberto Magno, Egidio Romano, Guillermo de Ocam... Brillaron como aristotelistas Pedro Serrano de Bujalance y Gaspar Cardillo de Villalpando; éste es, en fin, autor de una *Apología de Aristóteles*, dedicada al príncipe don Carlos, hijo de Felipe II. Escriben, además, sobre el Estagirita, Antonio de Obregón y Fernando de Roa, y están muy influídos por aquél Bartolomé Felipe en su *Consejo y consejeros*, y Juan Costa, en su *Gobierno del ciudadano*.

Platón descuella sobre la escuela de Marsilio Ficino, que quiere basarse en lo platónico para hacer obra semejante a la de Santo Tomás en la vertiente aristotélica. A esa misma tendencia se ligan Páez de Castro y Fox Morcillo.

La tradición senequista es cultivada por el doctor Pedro Díaz, cuyos comentarios a los *Proverbios* se imprimen en Medina a mediados del siglo XVI. En el drama de Montalbán *El segundo Séneca de España*, Felipe II aparece comparado con el filósofo de Córdoba.

El padre Beltrán de Heredia ha estudiado la penetración de Savonarola, Erasmo y Valdés en el mundo dominicano castellano del Re-

nacimiento. Habla de la «invasión savonaroliana», interesante, por ejemplo, en fray Pablo de León. Y ve justamente por esas líneas la fecundidad de la escuela salmantina, que supone la confluencia y la superación de estos tres elementos: tradición escolástica, influencia de Savonarola y erasmismo moderado. Los tres cobraron especial relieve en el padre Vitoria y en sus discípulos, que bien pronto poblaron las cátedras de España.

Erasmo influye. No solamente por su *Enchiridion*. La cancillería de Carlos V trató de encargarle una edición oficiosa del tratado dantesco *Monarchia*, que podría servirles con ocasión de la crisis con el Pontificado. Desde 1504 había tratado a Felipe II, pues fué Erasmo el autor, por encargo de los Estados de Brabante, del *Panegírico* del príncipe leído entonces. En él destacan ya las posturas erasmistas de una política paternalista, benéfica y pacifista. La *Querela pacis* es traducida en 1520 con tanto éxito, que no tarda su reimpresión. Y en la línea erasmiana están Francisco de Monzón, con su *Espejo del príncipe cristiano*, y Felipe de la Torre, con su *Institución de un rey cristiano*. Ambos dan testimonio de la honda huella de los *Apotegmas*.

Maquiavelo no falta a la cita española. Maquiavelistas fueron, en cierto modo, Arias Montano, Antonio Pérez, Gracián, Saavedra y Quevedo. El duque de Sessa pide, hacia 1584, que se autoricen las obras de Maquiavelo, prohibidas por el nuevo *Index*. Combaten al florentino Garau y Rivadeneira. Carlos V estudia *Il Principe* con atención. Y acaso porque vieron el peligro surgen, como legión, en palabras de Taborda, los contradictores: se ven de todas clases—escribe—, de todos los cuadrantes de la rosa de los vientos del saber... La gran figura del antimaquiavelismo español es el padre Pedro de Rivadeneira, que con su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe christiano*, polemiza con Maquiavelo y con los luteranos, al tiempo que hace la apología del catolicismo. Su tesis es la subordinación de la política a la moral y el condicionamiento de la integridad política por la integridad religiosa. Lo que estas gentes ven en Maquiavelo es, sobre todo, el ateísmo político. Ateístas políticos llama a los heterodoxos Gabriel Vázquez: «No tocan otra cosa—dice—sino lo que pertenece al gobierno exterior de la república, y solamente son solícitos del culto religioso en cuanto juzgan que conviene al gobierno humano para contener a los pueblos en la disciplina civil y la obediencia.» Antimaquiavelista importante es, además, el portugués Jerónimo Ossorio con su *De nobilitate christiana*, no sólo conocido en la Península, sino también en Italia.

Bodino constituye otro ejemplo curioso. Mézclase en su expansión española con actitudes políticas muy claras. Ya se ha advertido que el embajador en Londres le seguía la pista. Ataca posiciones que éste debió defender, no sólo en la cuestión de la exención del Imperio, sino en la de las Indias (en lo que es impugnado por Solórzano y por Márquez). Rivadeneira le ataca porque se muestra favorable a la tolerancia y contrario a la unidad religiosa nacional. Buenos lectores de Bodino y activos incorporadores de algunas de sus tesis fueron

Cerdán de Tallada, en su *Veriloquium*, y Fernández de Medrano, en su *República mixta*.

Acaso la más honda influencia sobre la literatura española de la época no está en Bodino ni en Maquiavelo y haya de ser localizada en torno a la figura de Justo Lipsio. Alumno de los jesuítas y protegido de Granvela, vive en Bélgica durante el virreinato de Requeséns; estudia Historia en Lovaina—mas va también a Leyden, a la Universidad calvinista, donde escribe sus *Políticas*—. En sus afanes ha de ser señalada la presencia del jesuíta español Martín del Río, y acaso a éste deba su vuelta al catolicismo. La tesis que sostiene en el tema de la tolerancia—*ure et seca*—se liga a su retorno a la piedad de colegial. «Más vale perder un miembro que el cuerpo entero», escribe. Y ya es buen pasaporte para entrar en la cultura católica hispana. Felipe II le nombra profesor en Lovaina. Bernardino de Mendoza traduce sus *Políticas (Politicorum sive civiles doctrinæ libri sex)*. Hay, además, otros vínculos: cuando Isabel Clara Eugenia visita su cátedra glosaba el *De Clementia*, de Séneca, y bien pronto publica comentarios al panegírico de un emperador español, de Trajano.

Hemos aludido a la línea tradicional, cristianoeclesiástica, crecida sobre la raíz patrística. La representan fray Gregorio de Alfaro, Juan López de Segovia y otros.

Especial mención exigen la figura y la obra de Sebastián Fox Morcillo. Su *De regni regisque institutione*, impresa en Amberes en 1556, parte del feliz acceso de Felipe II al trono de Inglaterra, para disertar en forma dialogada con un fondo de cultura antigua, pero «tal como los tiempos exigen». Preocupado por las causas de la conservación y del aumento de la república, aborda los temas de la sedición, la tiranía, la adulación, etc. Aunque expone los argumentos de cada sistema político, es partidario de la monarquía, con rey sometido a ley. Recoge en esto el saber tradicional, la tendencia consiliativa y los objetivos de la *eruditio regum*. En los aspectos concretos ataca la enajenación y la perpetuidad de los oficios, el desorden fiscal y tributario, la tolerancia de la diversidad confesional, etc.

En fin, debe citarse por su original antología de textos políticos, sistematizados con interés, al obispo Santiago Simancas, cuya colectánea *De republica*, lanzada en Bruselas en 1573, es reimpresa en Salamanca, en cuarta edición ya, en 1600. La obra fué, sin duda, como el autor promete, muy útil a los estudiosos y necesaria a los políticos. Para la historia de las doctrinas documenta los influjos y las recepciones de todo este período.

J. L. ALVAREZ: *Sobre Maquiavelo en España*, «Rev. de Der. Público», 3, 1934.—M. BATAILLON: *Erasme et l'Espagne*, París, 1937.—BELTRÁN DE HEREDIA: *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941.—J. BENEYTO: *La penetración de las ideas políticas modernas en España*, en el vol. *Conferencias en la Escuela Diplomática*, Madrid, 1947.—JOSÉ M. CASAS HOMS: *Una biblioteca de traductores: documentos para la historia de la cultura hispalense*, «Anales Univ. Sevilla», 6, 1943.—F. ELÍAS DE TEJADA: *Las doctrinas políticas de Jerónimo Ossorio*, «An. Hist. Der. Esp.», 16, 1945.—TEODORO GONZÁLEZ GARCÍA: *Ideas políticas del P. Rivadeneira*, «Rev. Nac. de Educación», 1944.—R. RIAZA: *Sobre la versión castellana de los seis libros de la República de Juan Bodino*, «Anales Univ. Madrid»,

Letras, 3, 1934. *Solórzano y Bodino*, «Homenaje a Altamira», Madrid, 1935.—VERGILIO TAGORDA: *Maquiavel e antimaquiavel*, Coimbra, 1939.—URRIZA: *La preclara Facultad de Artes de Alcalá*, Madrid, 1942.—C. VIÑAS MEY: *Una página para el estudio del helenismo en España*. «Rev. Archivos, Bibl. y Museos», 62, 1921.

96. LA ESCUELA TEOLÓGICA: VITORIA Y SUÁREZ

Bien supuesto ha de ser, con tales antecedentes, el brillo que consigue toda especulación de línea ortodoxa, y de especial manera la concreta especulación sobre teología. Desde Vitoria a Suárez hay una serie de grandes escolásticos, con los nombres insignes de Soto, Cano, Báñez, Castro, Molina y Vázquez. El estudio pormenorizado de cada uno de ellos y la calificación de los aspectos de interés político de sus obras no pueden ser hechos aquí en rápida visión elemental. Daremos solamente algunas referencias sobre determinados autores y problemas.

En primer lugar, Alfonso de Castro. Nació en Zamora en 1495, y fué enviado a Trento por Felipe II. Su *De iusta hæreticorum punitione*, publicada en Salamanca, donde explicaba, en 1547, remacha su calidad, ya reconocida tras su *Adversus Hœreses*. El teólogo español interviene para moderar las penas infligidas a los reos de herejía, con una postura doctrinal de gran independencia, justificando la penalidad, pero distinguiendo causas y remedios, y sosteniendo que en el castigo se ha de guardar un término medio. Ni la impunidad, ni una simple sanción sin atender circunstancias. Ya se ha señalado el interés de su famoso sermón en la Corte inglesa, en 1555. Su resonancia es universal. Grocio utiliza y cita otro gran libro suyo, el *De potestate legis pœnalis*. También está caracterizado por la independencia, que impidió su designación cardenalicia, el maestro navarro Martín de Azpilcueta. «El reino no es del rey—escribe—, sino de la comunidad, y la misma potestad regia no pertenece al rey por derecho natural, sino a la comunidad, la cual, por tanto, no puede desprenderse enteramente de ella.» Es la tesis que habrá de repetirse, influyendo directamente en el cardenal Belarmino, para servir de reducto al pueblo en los casos de tiranía y de persecución.

Domingo de Soto ocupa un puesto importantísimo en la elaboración más densa y elevada de los problemas de la filosofía jurídica, en su *De iustitia et iure*. Desde el punto de vista político, es interesante su teorización de las relaciones entre Iglesia y Estado y Pontificado e Imperio. Niega que tanto el Pontífice como el emperador puedan ser señores de todo el orbe.

Luis de Molina, con sus *Seis libros de la Justicia y del Derecho*, se coloca frente a las teorías pactistas: «Sería necesario—escribe—preguntar a todo nacido posteriormente al contrato si consentía o no en que el Estado tuviera poder sobre él, y esperar su consentimiento, lo que es ridículo.» También merece relieve en esta sumaria referencia su doctrina sobre las causas de la guerra justa.

La figura más relevante es la de Francisco de Vitoria, antecesor de algunos de los ya mencionados, cuya significación en la historia

de las doctrinas políticas ha sido destacada por el padre Delos. Sería rebajar su significación y valor—dice—limitarse a atender las páginas en las que Vitoria trata de la sociedad internacional y no buscar en él los principios generales y fundamentales de la política. Nacido en 1483, o acaso en el *annus mirabilis* de 1492, según los documentos aportados por el padre Beltrán, ingresa en la Orden dominicana, y estudia en París en la famosa casa de Santiago. Pasa catorce años allí, donde, tras el ejercicio sorbónico, se doctora en 1522. Acudió al colegio de Coqueret, donde tuvo como maestros al valenciano Celaya y a Maior, a Fenario y a Crokaert, siendo compañero de Teodorico de Harlem. Con gran fervor humanista defiende a Erasmo, y regresa a España para ocupar, en 1526, una cátedra salmantina. De allí arranca su enorme prestigio, por sus lecturas y sus relecciones, muy reimpresas, que recogen en conjunto unos trece tratados.

Vitoria ofrece gran interés en relación con la formación de la teoría de la soberanía. Sin abandonar los temas especulativos, siente pasión por las situaciones *de facto*, a las que trata de regular y reducir a normas. El poder le parece un hecho implicado necesariamente en la organización de la sociedad. En sus relecciones concibe el Estado como aquella comunidad o república que no constituye parte de otra ni de ella pende o necesita, y que tiene leyes, consejos y magistrados propios. De las formas de gobierno prefiere la realeza templada. El rey, con sus consejeros, se califica, por la función legislativa, como principal representante del cuerpo social. El poder público procede de Dios, no sólo por cuanto deriva de derecho natural, sino porque Dios constituyó a los hombres de tal manera que sin sociedad no podrían vivir. Distingue las relaciones de Iglesia y Estado, determinando sus respectivas autonomías. Si el Papa dijere—escribe—que alguna ley civil o disposición administrativa temporal no es conveniente al gobierno de la república y mandase derogarla, mas el rey sostuviere lo contrario, el Papa no ha de ser oído, «porque este juicio no le compete a él, sino al príncipe»... Pero si el Papa dice que tal disposición cede en detrimento de la salud espiritual de suerte que tal ley no podría observarse sin pecado mortal, o que es contraria al derecho divino o fomento de pecado, «entonces hay que estar al juicio del Pontífice». También se debe a Vitoria la teorización del derecho público internacional.

La otra gran personalidad, término de la evolución iniciada por Vitoria, es el jesuíta granadino Francisco Suárez, nacido en 1548; alumno en Salamanca y profesor en Alcalá y Coimbra. Dentro de una línea tradicional, renovadora y renovada, Suárez representa la aportación del escolasticismo al movimiento del tiempo nuevo señalado por el Renacimiento y el Humanismo. Tiene conciencia de su época y trata de matizar las tesis en relación con las realidades no menos que con las fórmulas. Por este juego de los principios y de las circunstancias, resuelve el finalismo escolástico en una postura que cuenta con la comunidad política. No sólo deduce, sino que investiga y compara.

Ante todo se enfrenta con la ley no a su pesar—dice—por ser

teólogo. Ve la sociabilidad del hombre y el carácter de organismo moral de la república. La base del orden consiste en que el Estado suponga un acuerdo de voluntades, la subordinación de todos a una autoridad suprema, al modo de lo que sucede con nuestro cuerpo, *quod sine capita conservari non potest*. En tal sentido combate la «libertad cristiana» del protestantismo. La Iglesia—añade—, sociedad perfecta, no puede predicar la anarquía ni la caducidad de las autoridades seculares; mas éstas no son sino partes de la comunidad.

La autoridad debe atender al necesario consentimiento, de que depende. Los fines de la república son los tradicionales de la suficiencia y la felicidad: *Finis humana reipublicæ est vera felicitas politica*. Desea un poder real moderado. En este sentido, vínculos internos (dependencia de la comunidad), indirectos (poder de la Iglesia) y externos *(ius gentium)* limitan la actividad del príncipe. No hay Imperio al modo antiguo, sino una solidaridad de servicio y ayuda entre los Estados que permite definir ciertos poderes y obligaciones por encima de la comunidad propia de cada república.

La relación de súbdito constituye un vínculo de obligación ligante derivado de la voluntad del monarca, pero solamente en cuanto esa voluntad se asocia a una razón que le propone las exigencias del fin social. En este sentido debe corregirse la interpretación del voluntarismo suariano. El poder, aunque tome expresión por la boca del príncipe, y esté en sus manos, emana del pueblo y «no puede ser de otro modo para que sea justo». Por ahí llegan sus posiciones contra el derecho divino de los reyes, sin la consecuencia monarcómaca, pues más bien lo que ve Suárez es un ministerialismo: el reino como oficio del rey. La *Defensio fidei*, nacida en la polémica contra Jacobo I, por invitación del Pontífice, es una refutación de aquella doctrina, sosteniendo la limitación interna de la soberanía por la justicia, la constitución y los privilegios, así como la limitación externa por el poder indirecto de la Iglesia y por el derecho de gentes.

M. ARIGITA Y LASA: *El Dr. Navarro, Don Martín de Azpilcueta y sus obras*, Pamplona, 1895.—C. BARCIA: *Francisco de Vitoria et l'Ecole moderne du droit international*, «Acad. Droit Intern., Recueil des Cours», 17, 1928.—J. BAUMEL: *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'œuvre de Francisco de Vitoria*, París, 1936.—V. BELTRÁN DE HEREDIA: *Un precursor del M. Vitoria, el P. Matías de Paz y su tratado «De dominio regum Hispaniae super indos»*, Salamanca, 1929. *Francisco de Vitoria*, Barcelona, 1939. *Doctrina de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma*, «Ciencia Tomista», 56, 1937. *¿En qué año nació Francisco de Vitoria?*, «Ciencia Tomista», 63, 1943. *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941.—BEUVE-MERY: *La théorie des pouvoirs publics d'après Fr. de Vitoria*, París, 1928.—A. BONET: *Doctrina de Suárez sobre la libertad*, Barcelona, 1927.—E. BULLÓN: *Alfonso de Castro*, Madrid, 1899.—VENANCIO CARRO: *Los colaboradores de Francisco de Vitoria: Domingo de Soto y el derecho de gentes*, Madrid, 1930. *El M. Fr. Pedro de Soto y las controversias político-teológicas del siglo XVI*, Salamanca, 1931. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, 1944.—EUDOXIO CASTAÑEDA: *El Dr. Navarro, Martín de Azpilcueta y la doctrina del poder indirecto*, «Arch. Teológico Granadino», 5, 1942. S. CASTILLO: *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales*, Salamanca, 1941.—J. DELOS: *La société internationale et les principes du droit public*, París, 1929.—E. GALÁN: *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*, «Rev. Gen. de Legis y Jur.», 1944.—A. GARCÍA RIBEIRO DE VASCONCELLOS: *Suárez em Coimbra*, «Bol. R. Acad. de la Hist.», 24, 1894.—R. GARCÍA VILLOSLADA: *La Universidad de París durante los*

estudios de Francisco de Vitoria, Roma, 1938.—FRANCISCO GASA: *Francisco de Vitoria y su doctrina de la ocupación y conquista coloniales*, «Rev. de Der. Intern.», La Habana, 36-37, 1939-1940.—A. GEMELLI: *Francesco Suárez*, Milán, 1918.—E. GÓMEZ ARBOLEYA: *Suárez*, Granada, 1946.—A. GÓMEZ-ROBLEDO: *Política de Vitoria*, Méjico, 1940.—E. GONZÁLEZ ALONSO-GETINO: *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria y el renacimiento filosófico-teológico del s. XVI*, Madrid, 1931.—E. GUERRERO: *Sobre el voluntarismo jurídico de Suárez*, «Pensamiento», 1, 1945.—L. IZAGA: *La soberanía civil según Suárez*, «Razón y Fe», 121, 1941.—J. KLEINHAPPEL: *Der Staat bei Ludwig Molina*, Insbruch, 1935.—L. LOPETEGUI: *La Secretaría de Estado de Paulo V y la composición de la «Defensio fidei» de Suárez*, «Gregorianum», 27, 1946.—L. MAINO: *Francisco Suárez e la Filosofia del diritto*, «Riv. Inter. Fil. del Dir.», 10, 1930.—M. MEREA: *Suárez, jurista*, Coimbra, 1917.—NASZALYI: *Doctrina Francisco de Vitoria de statu*, Roma, 1937.—A. D'ORS: *Francisco de Vitoria, intelectual*, «Rev. Univ. Oviedo», 7, 1946.—J. PÉREZ LEÑERO: *Supuestos filosófico-teológicos y construcciones jurídicas en la obra de Luis de Molina*, «Rev. Fac. Der.», Madrid, 1943.—F. PUIG PEÑA: *La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grotius*, Madrid, 1934.—L. RECASÉNS SICHES: *Teorías políticas de Francisco de Vitoria*, «An. Asoc. Fr. Vitoria», II, 1930.—R. RIAZA: *El primer impugnador de Vitoria: Gregorio López*, «An. Asoc. Fr. de Vitoria», III, 1932.—E. M. RIVIERE: *Suárez et son œuvre*, Tolosa de Francia-Barcelona, 1918.—H ROMMEN: *Die Staatslehre des Franz Suarez*, Munich-Gladbach, 1927.—SCORRAILLE: *El P. Francisco Suárez, según sus cartas*, trad. esp., Barcelona, 1917.—L. UPRIMMY: *La teoría del Estado, según el P. Suárez*, «Rev. Xaveriana», 15, 1941.—R. VIULLERMIN: *Concetti politici della «Defensio fidei» di F. Suárez*, Milán, 1931.—M. ZALBA: *Molina y las ciencias jurídico-morales*, «Razón y Fe», 127, 1943.

97. LOS PROBLEMAS DEL PODER Y LA TEORIZACIÓN DE LAS FORMAS CONCRETAS

Dirigiéndose a las Cortes de Toledo en 1559, decía Felipe II: Leyes, «pocas bastan y que se guarden, porque si no, dan rienda para lo contrario». Y añadía: «Las que hiciéredes sean conforme a la ley de Dios, convenientes para el ejemplo y útil del buen vivir, por lo que han de corresponder con la ley natural y a la conservación, fin para que se instituyeron las buenas leyes. Sean honestas, no tengan imposibilidad según su naturaleza, proporcionada a la de los súbditos, como la medicina a la enfermedad y complexión del enfermo; que no tengan escuridad, para que no les puedan dar siniestras interpretaciones, y enfrenen el arbitrio del ejecutor con autoridad que sea sobre los hombres, no contra, por la violencia usada para útil y satisfacción de sí misma, y la ley para ayudar a otros.»

Pocos textos se podrían encontrar en donde tan vivamente se enlacen las doctrinas y los hechos, la fundamentación filosófica y la más tajante realidad. Se comprende así que a la vera de esa postura se pueda teorizar sobre el reino y el rey pensando siempre en el orden jurídico. «A nosotros—escribe Covarrubias—sólo nos toca discurrir sobre lo que un rey puede hacer con arreglo a derecho y sin agravio de nadie.»

Mientras afuera se construía la doctrina del absolutismo, el propio Covarrubias declaraba: debemos huir y aborrecer abiertamente la sola mención de potestad absoluta. Y Luis de Molina dirá: Creado un rey, no por eso se ha de negar que subsisten dos potestades, una en el rey, otra cuasi habitual en la república, impedida en su ejercicio mientras dura aquella otra potestad, pero sólo en cuanto a las precisas facultades que la república, obrando independientemente, en-

comendó al monarca. Abolido el poder real—agrega—puede la república usar íntegramente de su potestad; más aún, permaneciendo aquél, podrá resistirle si comete alguna injusticia contra la misma o rebasa las atribuciones políticas que le fueron concedidas. Puede también—concluye—ejercer la república por sí todas las facultades cuyo uso se haya reservado.

Sentados estos principios, que son común denominador de toda nuestra doctrina en aquella época, vamos a señalar algunas cuestiones, ligadas a situaciones propias y a nombres que deben ser aquí destacados: Palacios Rubios, Castrillo, fray Pablo de León, Vázquez de Menchaca y Ayala, de una parte, y el padre Mariana y Arias Montano, de otra.

Juan López de Palacios Rubios, consejero real, escribió, mientras la lucha de las Comunidades encendía los campos castellanos, un tratado *De regni et principis regimini* dedicado a Carlos V y desgraciadamente perdido. Quede aquí señalado para puntualizar su tendencia hacia los problemas de la política. Mas le conocemos por su intervención en dos cuestiones concretas: la anexión de Navarra y el requerimiento de los indios. Ocupa la anexión del reino navarro a la Corona del Rey Católico su *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis regni Navarræ*, donde, tras teorizar sobre el rey y el tirano, a los que respectivamente califica por la acepción de la justicia o de la potencia, señala el poder del Pontífice para deponer a los reyes cismáticos. Palacios Rubios mantiene la versión de la Iglesia como cuerpo místico de todos los cristianos en el que son discutidas las personas siendo una la fe. En conjunto resulta sostenedor del poder del Pontífice en materias temporales. Lo que no debe extrañar cuando la tesis del poder directo se afirma por otros españoles, como el auditor de la Rota Antonio Flores, nos choca en él, por la defensa que en otro lugar hace del patronato real. Cuanto escribe en el *Requerimiento* mandado redactar en Consejo para ser leído a los indios en una conocida expedición, concuerda con aquella postura, y es opinión (que Covarrubias reconoce) que hasta su tiempo fué muy general. Se trata de hacer ver a los indígenas de América la potestad que el Papa ha concedido sobre ellos a los reyes de Castilla.

En la misma época que Palacios Rubios, un fraile trinitario, Alonso de Castrillo, gana fama con su *Tractado de república, con otras historias y antigüedades*, impreso en Burgos en 1521. Se ha estimado que esta obra constituye la interpretación doctrinal del Movimiento de las Comunidades. Realmente Castrillo trata de separar la fundamentación teórica de la bochornosa realidad de los tristes sucesos. En este aspecto, y por propia confesión, la obra está truncada. «Como algo escribí de repúblicas—dice—algo escribiera de las Comunidades, lo cual más por experiencia que por letras se pudiera comprender de los días pasados. Otros pueblos perecen errando y este nuestro errando se hace más justo, y no se piense que el daño hecho es culpa de todos, sino sólo de algunos a los que parecen saludables los más escandalosos consejos y novedades. Los que piensan así no son naturales nuestros, sino peregrinos y extranjeros, enemigos de nuestra

tierra, dedicados a provocar incendios y robos para ver de subir. No hay—añade—tan poderosa cosa como la igualdad para perder a los hombres.» También trata del tema de la perpetuidad de los oficios, que eso sí que levanta la pluma del fraile.

En conjunto, la teorización de Castrillo defiende la tesis del poder moderado, contra cualquier absolutismo. Su doctrina de la ciudad es la tradicional, partiendo de la casa y dando en la comunidad política la más elevada forma, correspondiendo a la perfección y a la dignidad humanas. Exalta la virtud; aporta el viejo saber, y hasta el problema del dominio del mundo por los paganos. Teoriza sobre los estamentos, con una tricotomía de las formas: reino, aristocracia y democracia; regímenes—dice—a los que corresponden los caballeros o defensores, los mercaderes y los oficiales. El rey está a la cabeza de los caballeros. Todo esto, como se ve, es puramente medieval. Y así sigue, en ese tono, la doctrina de las virtudes del gobernante. No se le llame sólo por rico—escribe—, pues la virtud es lo que importa, siendo así preferible el pobre virtuoso que el rico sin ella. La justicia, el perdón, la liberalidad, el amor... Húyase de imponer regímenes violentos. Recoge a ese fin (alguna alusión buscaría) el pasaje ciceroniano: Ninguna fuerza del Imperio es tan grande que apremiando con miedo pueda ser perpetua... Y ya estamos en su meollo. La teoría del poder le importa a Castrillo especialmente por el tema de la perpetuidad de los gobernadores. No hay sino una obediencia justa —dice—: la de los hijos a los padres y la de los menores a los de mayor edad; «toda otra obediencia es por natura injusta». «Porque todos nacimos iguales y libres—insiste—, paréceme que bien bastaría el agravio que a la Naturaleza se hace que un hombre obedezca y consienta ser gobernado por otro, sin que el gobernador, haciéndose obedecer por fuerza, nunca se obligue a dar cuenta de cómo gobierna...» Y exclama: «¡Qué cosa en el mundo sería más mala que el hombre si de lo que hace en la tierra no pensase dar cuenta en el cielo!»

Cuando Vives condena el Movimiento de las Comunidades, lo hace especialmente en consideración a las asonadas y motines que se produjeron durante él. Acaso había algo más allí. Castrillo ofrece cierta luz. Ya Guevara advirtió que las novedades que se buscaban eran la imitación de los gobiernos de las ciudades italianas.

Fray Pablo de León viene a añadir claridad si es él—como quiere Alonso Getino—, principal autor de la constitución comunera, elaborada durante el verano de 1520 por una Comisión en la que con fray Pablo colaboraron fray Alonso de Villegas y el profesor de Prima de Salamanca Alonso de Bustillo. Los Capítulos de la Santa Junta tienden a reformar la representación parlamentaria, estableciendo que por cada ciudad acudan a las Cortes tres procuradores: uno por el clero, otro por la nobleza y otro por el estado llano, los cuales no puedan recibir del rey merced alguna; que se renueven los Consejos con personas naturales, leales y celosas del interés común; que se provean las magistraturas con sujetos maduros y experimentados y no con los recién salidos de las universidades, y, en fin, que se aplique la igual-

dad tributaria, que los nobles pechen y contribuyan como los demás vecinos...

«Señor—dicen al rey, en la requisitoria que precede al proyecto—, las leyes de estos vuestros reinos que por razón natural fueron hechas y ordenadas, que así obligan a los príncipes como a sus súbditos, tratando del amor que los súbditos han y deben a su rey y señor natural, entre otras cosas dicen y disponen que deben los súbditos guardar a su rey de sí mismo que no haya cosa que esté mal a su ánimo ni a su honra, ni daño ni malestanza de sus reinos.» Se basa así el Movimiento de las Comunidades en la famosa ley alfonsina que ya fué objeto de interpretación en las Cortes del Real de Olmedo, porque ya había apoyado otras actitudes.

Fray Pablo de León, fraile dominico, verbo de las Comunidades, era el representante de León en la Santa Junta, y entre sus miembros estimado como hombre «de hartas y muchas letras». Su producción literaria se limita a una cierta *Guía del cielo*, escrita en 1520, poco antes del Alzamiento, pero sólo impresa en 1553. Es obra de erudición bíblica más que escolástica. Parte del principio de la hermandad cristiana y pide una reforma de la Iglesia. Exalta el amor al prójimo y se opone a la mendicidad, siendo partidario de la intervención: debe proveerse de tal manera que no haya hombre que mendigue. Teoriza sobre las virtudes: la prudencia, etc. Ataca las riquezas desaforadas y pide que el Estado, ante los bienes superfluos y los pobres con necesidad, debidamente requerido, mande repartir cuanto sobra a los ricos.

Nuevo ejemplo Fernando Vázquez de Menchaca, cuyas *Controversias* abordan algunos interesantes temas, no sólo sobre la sociedad y la política, sino sobre la relación de súbdito, que es lo que se plantea y discute aquellos años.

La sociedad nace, para Menchaca, de las necesidades de la vida, y lo político está calificado por la idea de poder, que es nota fundamental de la comunidad de hombres organizada bajo el régimen jurídico. El fin de la sociedad política es la utilidad de cada uno de los ciudadanos; de donde se deriva la conclusión de que el poder no ha sido instituído para la utilidad propia del príncipe. Por otra parte ese poder se instituye, en cuanto al órgano, por la voluntad de los súbditos, bien que con sujeción a normas de tal guisa que surge de la Naturaleza misma, es decir, de Dios, gobernador primero de la sociedad. En el punto concreto de la relación de súbdito, ve que la comunidad sirve a sus miembros de manera tal que siendo ese servicio razón íntima suya, nadie puede ser sacrificado a aquélla. Menchaca combate así a Soto, contra la tesis de éste del derecho de la república a exponer a una muerte franca a los ciudadanos por salvación de la comunidad. Los derechos del súbdito son aún otros: por dejar de servir al bien común resultan ilícitas las enajenaciones de pueblos y de oficios. Se exalta allí el individualismo. Si me interesa que la república se salve—escribe—es precisamente por mi propio provecho.

Baltasar Ayala presenta otro excepcional interés. Su libro *De iure et officiis bellicis et disciplina militaris*, publicado en 1582, es un va-

lioso ejemplo de teorización en defensa de la política militar de España en Flandes. Ayala estudia la naturaleza y el derecho de la guerra, los problemas de las represalias, el botín, los prisioneros, etc. En Ayala, como en Vives—en su *De comunione rerum*, teorización contra los anabaptistas—, hay una exaltación del elemento práctico. Conviene destacar estas actitudes cuando es tan frecuente ofrecer el cuadro de la literatura política española del siglo XVI dentro del marco de las especulaciones de la teología. Otro hermoso ejemplo es López de Vega, que huye de ideas impracticables, repúblicas platonianas y oradores de Tulio; que lo que más le importa es lo posible y lo contingente.

Por ligarse, acaso demasiado, a lo contingente y a lo posible, cayó la condenación sobre el *De rege* del jesuíta toledano Juan de Mariana. Su obra es un tratado filosófico sobre el origen y la naturaleza del Estado, de tonos nacionalistas y bajo influencias de Botero y de Maquiavelo. La preceptiva escrita para el príncipe que iba a ser el futuro Felipe III nos ofrece a su autor como partidario de una Monarquía moderada, hereditaria y autoritaria, limitada por la religión, la constitución tradicional y los ejemplos de la Historia. No es un simple alegato monarcómano. Allí confluyen, aunque no siempre armonicen, tendencias tan diversas como el humanismo, el clericalismo y el nacionalismo. La obra no constituye improvisación; revela un espíritu sereno, al que no ha turbado la noche de San Bartolomé. Su tesis sobre la tiranía le ha hecho catalogar como monarcómano, bien que lo que plantea sea la resistencia a la arbitrariedad. Busca la limitación del poder del rey, que no puede oponerse a la voluntad de la multitud cuando se trata de ciertas materias, como la imposición de tributos, la derogación de leyes, la alteración de la sucesión al trono. En la comunidad de la república siempre reside—dice—la facultad de reprimir los vicios y de destronar a los monarcas. El rey queda, por ende, sometido a la ley, dando ejemplo de obediencia a aquélla.

En el tema de la licitud del tiranicidio, Mariana señala el caso de Enrique III. Fué el asesinato de Enrique IV, en 1610, lo que hizo llamar la atención sobre el libro de Mariana, que se consideró que había inducido al asesino. Delibera la Sorbona, decreta el Parlamento, y el libro se prohibe. La misma Compañía de Jesús ordena que sus miembros no afirmen doctrinas semejantes. Lo que ocurre es que sobre la teoría de la limitación del poder han ido siendo fáciles, entonces y después, deducciones peligrosas. Todavía Carlos III, en un auto de 23 de mayo de 1767, exige juramento a graduados, catedráticos y maestros de las universidades y de los estudios para que no sostengan «la perniciosa semilla de la doctrina del regicidio y tiranicidio».

Y, en fin, en la misma línea moderada está Arias Montano, de quien son fundamentales las obras *De optimo Imperio* (1583), *De varia republica* (1592), y el *Dictatum christianum* (1575), traducido al castellano por Pedro de Valencia (1739). No son de él los *Aphorismos*, obra más bien del siglo XVII, que se separa de su posición tomista.

Arias Montano utiliza ante todo la Biblia, y argumenta sobre la base de los eternos principios. La ley divina es la norma a que deben acudir los gobernantes y someterse los reyes, obligados a cumplir la

justicia y la equidad. Con el temor de Dios y la conservación de la república por aquella ley, sostiene una doctrina providencialista y antitiránica. El soberano tiene deberes; su poder es limitado. Aunque Arias Montano no admite el tiranicidio, sí la desobediencia, mas sólo en aquello que perjudicaría a la ley divina o a la religión. Su ideal o héroe es Josué, personificación del príncipe óptimo, prudente y perfecto, propuesto por Dios «como digno de imitación». Y aún más que Josué, el propio Cristo, de quien deben aprender todos. La figura de Arias Montano cobra especial relieve cuando se sabe de su actuación en Flandes, como consejero de una política pacificadora. Es, en fin, lo que pedía Alfonso de Valdés en su *Diálogo de Mercurio y Carón*, teorización del rey-filósofo cristiano y del espíritu de paz y de justicia.

En cuanto al problema de las Indias, éste cobra más pronto que el de Flandes entidad y envergadura. Recordemos las bulas de demarcación, rechazadas por Francia e Inglaterra, y el *Requerimiento* de Palacios Rubios, que mantiene el vigor de las tesis curialistas. Luego están la posición de fray Matías de Paz y del padre Vitoria, la de Juan Ginés de Sepúlveda y la actitud concordatoria y flexible de Gregorio López. La *Historia del reino de los Incas*, de Sarmiento de Gamboa, fundamentada la anexión de los territorios de Tupac Amaru, por el ejercicio de la tiranía por parte de éste, mientras Matienzo, en su *Gobierno del Perú*, sitúa al rey de España como señor de hecho de aquellos países, en su función de legislador y de gobernante.

Ligado también al problema de las Indias, Juan de Solórzano Pereira es el creador de la ciencia del Derecho indiano, zona en la que realiza una curiosa y valiosa expansión hispánica.

B. ANTONIADES: *Die Staatslehre des Mariana*, «Archiv. f. Gesch. der Philos.», 1908. M. BALLESTEROS: *Juan de Mariana, pensador y político*, Madrid, 1939.—C. BARCIA TRELLES: *Vázquez de Menchaca*, «Cisneros», 1945.—J. BENEYTO: *Mundo, Cultura y Política en Miguel de Cervantes*, «Rev. Nac. de Educación», 1947.—E. BULLÓN: *Un colaborador de los Reyes Católicos: el Dr. Palacios Rubios*, Madrid, 1927. *El concepto de soberanía en la Escuela jurídica española del siglo XVI*, Madrid, 1936.—R. FERNÁNDEZ DE VELASCO: *La doctrina de la razón de Estado en los escritores españoles anteriores al siglo XIX*, Madrid, 1925. *Apuntes para un estudio sobre el tiranicidio y el P. Juan de Mariana*, en sus *Referencias y transcripciones*, Madrid, 1925.—A. GARRIDO: *Fernando Vázquez de Menchaca*, «Ciudad de Dios», 112, 1918.—L. GONZÁLEZ ALONSO-GETINO: *Vida e ideario del M. Fr. Pablo de León*, Salamanca, 1935.—P. U. GONZÁLEZ DE LA CALLE: *Ideas político-sociales del P. Mariana*, «Rev. Arch., Bibl. y Museos», 29-32, 1913-1915.—GOTTFRIED KOEHLER: *Juan de Mariana als politischer Denker*, Leipzig, 1938.—JOHN LAURES: *The political economy of Juan de Mariana*, Nueva York, 1928.—E. L. LLORÉNS: *Ueber J. de Mariana Staatsauffassung*, «Spanische Forsch. der Goerres Ges.», 8, 1940.—M. P. MEREA: *A idea da origem popular do poder nos escritores portugueses anteriores a Restauraçao*, en sus *Estudios*, Coimbra, 1923.—A. MIAJA DE LA MUELA: *Internacionalistas españoles del s. XVI: Fernando Vázquez de Menchaca*, Valladolid, 1932.—L. MORALES OLIVER: *Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes*, Madrid, 1927.—A. PASA: *La dottrina di Giovanni Mariana intorno all'origine dello Stato*, «Sophia», 3, 1935.—A. RUMÉU DE ARMAS: *Los derechos de Felipe II al trono y conquista de Portugal según los teólogos españoles*, «Universidad», 17, 1941.—A. SEIQUER VELASCO: *Fernando Vázquez de Menchaca, sus biografía y sus obras*, «Rev. Gen. de Legis. y Jur.», 173, 1943.

LIBRO V

BARROCO E ILUSTRACION

CAPITULO XXXIV

LA CULTURA POLITICA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

98. LA ÉPOCA

El cuarto modo de la segunda figura silogística—*baroco*—vino a significar en el mundo de la historia de la literatura y del arte el fastidio hacia los términos de escuela y sirvió en la crítica para señalar las formas de mal gusto que aparecen en el siglo XVII. Del barroquismo artístico se fué a parar al barroquismo literario, y posteriormente se le convirtió en concepto histórico. De esa manera el vocablo «barroco» sirve para aprehender y para comprender el ambiente cultural de esta época.

Su contenido doctrinal se nutre, de una parte, de las ideas de la Contrarreforma; de otra, de las nacidas con la Ilustración.

No sólo es barroco el estilo de las iglesias de los jesuítas, sino también el de sus grandes hombres. La Contrarreforma se hace, así, acción llena de contingencias, con elementos de calidad dignos de señalar el momento en que destacan. Pensemos—y es Croce quien lo ha señalado—que la historiografía de Baronio es superior a la de los hombres de Magdenburgo; que la lógica de Belarmino campea sobre la de los luteranos, y que el mismo latín, y aun en su vaga expresión la misma cultura, calzan puntos de mayor elevación en las tierras calificadas por aquel signo.

En el aspecto externo, con la guerra de Treinta Años el siglo XVII inaugura un nuevo período, que se cierra con la Paz de Westfalia. Barroco e Ilustración nacen así en 1648. Son elementos para su determinación el término de la concepción imperial, que aún aleteaba en el siglo XVI, en Carlos V y en los humanistas de Silesia; la nueva posición del Pontificado, que, después de Trento, se mueve en el ámbito de la disciplina y del dogma, y, en fin, el menor relieve de los aspectos confesionales de la Política, que son superados en un mundo escéptico, frente al cual lo que califica esta postura es el ambiente y el círculo de la Contrarreforma. La nueva doctrina que sustituye las intervenciones del Imperio, del Papa o de los príncipes cristianos es la del equilibrio político. Sus consecuencias derivan de la sustitu-

ción de España por Francia. España se da cuenta de su decadencia. A mediados del siglo XVII, Baltasar Gracián escribe, evocando la imagen de Fernando el Católico como político: «Va mucho del reinar en su creciente, al reinar en su menguante.» Ese menguante se testimonia en el mismo documento, al señalarse una monarquía postrada. No sólo por las armas, sino por los valores morales, eternos «muros de Roma». Gracián insiste: «Caído el valor, válida la ociosidad, desterrada la virtud, autorizado el vicio y las fuerzas apuradas.» Se comprende el dominio, casi exclusivo, de las gentes ligadas al fervor y a la norma de una religión. Son ellas las únicas que levantan el alma de España, aunque en consecuencia se cierren sobre sí, en virtud del aislamiento determinado por el contraste con el resto de Europa.

Los fenómenos que el siglo presencia muestran, desde luego, para los españoles, triste catadura. En 1640 vuelven a disociarse los dos países ibéricos. Velasco de Gouveia señala la cúspide de la justificación de la restauración portuguesa—en la que ha de señalarse la polémica Caramuel-Melo—en su *Justa acclamaçâo do serenisimo rei de Portugal Don Joao IV*, tratado analítico, en dos partes, que lanzan las prensas lisboetas en 1644. Mas sobraban análisis, porque la decadencia es conjunta. Tampoco brilla Portugal. Y alguna culpa cupo en esta separación a quienes en otros ámbitos tanto bien merecieron de la cultura española, pues las doctrinas que aplica Velasco son las de Azpilcueta y de Suárez.

Al exterior no quedan sino simples teorizaciones literarias: buen ejemplo la del *caput Europæ*—España cabeza de Europa, geográficamente, y señora del orbe: por tanto, también cabeza política—del *De dignitate regum regnorumque Hispaniæ*, de Valdés, o la de la inserción en lo católico, sobre la cual expone Zevallos los fundamentos de un nuevo Imperio.

Tampoco se pinta ya la ciudad ideal sobre la imagen de la aristocrática república véneta. La sugestión colea en algunos autores, mas siempre sin el anterior empuje. Salen ahora ya los escrutinios: se somete a examen esa supuesta libertad veneciana y se ven sus defectos, tal como pasan a Voltaire.

La tipología del siglo XVIII se puede advertir en las indicaciones de Vico. La Monarquía aparece en su plenitud absolutista con el zar de Moscovia y el kan de Tartaria, y en zonas templadas como el Japón, China, Persia y Turquía. En Europa la encontramos en su más pura versión en Suecia y en Dinamarca, y con mezcla aristocrática en Polonia y en Inglaterra. Como Estados populares, es decir, democráticos, Suiza y los Países Bajos, que renuevan—dice Vico—la forma de los aqueos y los etolios. Las aristocracias han constituído dos grupos por obra de las Ligas perpetuas firmadas entre ciudades libres: uno en el Imperio germánico, sistema compuesto de ciudades y príncipes presidido por el emperador; el otro, en las tierras de Venecia, de Génova y de Luca en Italia, en las de Ragusa en Dalmacia y en las de Nuremberg en Alemania.

La verdadera adquisición de este período, anuncio de una próxima *imitatio*, es la admiración que despierta Inglaterra. Esta tuvo la suer-

te de ocuparse de sus cosas mientras las naciones de Europa guerreaban por resolver las de los demás. Tras el movimiento de 1688 triunfa la orientación parlamentarista, y a partir de 1714 el partido *whig*. Los intelectuales europeos, una vez sus tierras pacificadas, acuden a Inglaterra. Y en ese sentido ésta sucede a Venecia en la *admiratio*. Voltaire, en sus *Lettres anglaises* o *Lettres sur les anglais* (1728, pero sólo publicada en 1734), da entrada a la *admiratio Angliæ*, al ofrecerla como la patria del racionalismo. Bastaría con esto cuando la nueva religión consistía en el culto de la razón. Llega también el constitucionalismo, que luego seduce a Montesquieu, a Condillac y a Rousseau. Un suizo emigrado, Juan de Lolme, hace una revisión de los sistemas de gobierno en su *Constitution de l'Angleterre* (1771), y no hace falta decir que en el más alto sentido de admiración y de exaltación.

Con Inglaterra entra ya en las preocupaciones políticas de los teorizantes que buscan sistemas ideales la nueva tierra atlántica, y Voltaire y Montesquieu elogian la Constitución de Pensilvania, de 1693. América presenta un especial cultivo de las ideas contractualistas, y da el antecedente de los «contratos sociales» de Maryflow (1620), Connecticut (1639) y New Port (1641). Esta actitud se mantiene durante el XVIII, donde descuella Condorcet (1743-1794), que escribe varios ensayos sobre esta cuestión, tales como las *Lettres d'un citoyen des Etats Unis sur les affaires présentes*, las *Lettres d'un bourgeois de Newhayen à un citoyen de la Virginie* y las *Reflexions sur l'esclavage des nègres*.

Por la urgencia de las cuestiones que se ofrecen a la consideración de los teorizantes, el estudio histórico es generalmente superado y de su línea principal podemos decir que con las contadas grandes figuras coincide un gran número de panfletistas. Hay arbitristas y autores de consejos, gentes con piedras filosofales con la pretensión de remediar el decadentismo. El interés por la filosofía se da en gentes que no son profesionales y en círculos ejemplificados en las tertulias. Los pensadores son historiadores, políticos o funcionarios, como Bacon, Leibniz y Locke, gentileshombres como Descartes o artesanos como Spinoza. Este vió el mundo al través de los cristales que pulía en su taller, y todos los demás en una perspectiva nueva, como corresponde al *dilettante* que prima sobre el profesional. Solamente en Francia se consigue ordenar esta dispersa preocupación, y allí surge, a mediados del siglo XVIII, la Enciclopedia. «Suma de la filosofía racional», la llama Lanson. Realmente señala el término de los argumentos de autoridad y de tradición, y aunque su conjunto resulte abigarrado, ofrece un repertorio de ideas que ha podido nacer, en ejemplar esfuerzo, junto a la mesa del barón de Holbach, precisamente un pensador político.

Otro elemento que merece ser considerado, es la concepción de la Universidad como instrumento de gobierno, típica de la Ilustración, la *filia regis* hecha *ancilla*. Recuérdese la obra del Colegio de Francia y la significación de la opinión de los ideólogos. Destutt de Tracy y Volney especialmente. Esta opinión fué difundida fuera de Francia, incluso en América, adonde la llevan Jefferson y Rivadavia.

Para filiar tal dispersión ha de tomarse en cuenta también la

emigración confesional. En los países protestantes entran hugonotes franceses; en Francia—y en Italia y en España—católicos ingleses, escoceses e irlandeses perseguidos. Esta emigración, que sustenta toda una corriente política muy interesante, tiene particular valor en el caso de los puritanos, que de Holanda van a Inglaterra y de Inglaterra al norte de América desarrollando las doctrinas calvinistas. Descuella entre ellos Roger Williams, partidario de una total separación de lo religioso y lo político, en sus *Bloudy tenent of persecution for cause of conscience* (1644) y su *Bloudy tenent yet more bloudy* (1652), así como en sus controversias con John Cotton, caudillo del grupo teocrático establecido en Massachussets y autor de un concreto código político en el que aplicaba los principios fundamentales de la Biblia.

La América del Sur sólo muy reflejamente recibe esta corriente. Se mantienen allí el confesionalismo católico y el enlace de la Iglesia con el Estado. Unicamente más tarde con el ambiente del mundo de «las luces» se abren brechas: Gálvez, Acuña, Flores, Góngora y Ezpeleta, junto al mayor contacto con el orden cultural difundido por las Compañías de negociantes, que pueden hacer pensar en una ilustración llevada en los navíos de la Sociedad Guipuzcoana, preparan el ambiente para el desarrollo de las Sociedades Económicas de Amigos del País, vehículo ideológico importantísimo.

En su conjunto, el siglo XVIII es un momento cardinal de la Historia. Contrapuesta a la Contrarreforma—ejemplificada en el Barroco—, la filosofía de la Ilustración representa la plenitud del tipo humano que se hizo actual en el siglo XVI. Llevado a la Política, aquel mundo inicia los pródromos del Liberalismo. Mirando al Orden jurídico, ve al Derecho como un medio. Para Wolf todo derecho es subordinativo y tiende a conseguir la perfección humana. Y ahí se encuentra justamente la diferencia entre el Despotismo ilustrado y el Liberalismo de la Revolución: en el juicio sobre la capacidad de perfección del hombre.

R. DE BASTERRA: *Los navíos de la Ilustración*, Caracas, 1925.—CARL L. BECKER: *La ciudad de Dios en el siglo XVIII*, trad. esp., Méjico, 1943.—G. N. CLARK: *The seventeenth Century*, Oxford, 1929.—B. CROCE: *Storia dell'età baroca in Italia*, Bari, 1929. *Il pensiero italiano nel Seicento*, «La Crítica», 24, 1926.—CH. DUPUIS: *Le principe d'equilibre et le concert européen de la Paix*, París, 1909.—GERBI: *La politica del Settecento*, Bari, 1928.—F. J. G. HEARNSHAW: *Social and Political Ideas of some great thinkers of the Sixteenth a. Seventeenth Century*, Londres, 1926.—F. G. HIBBEN: *The Philosophy of enlightment*, Londres, 1910.—J. A. MARAVALL: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944.—K. MEYER: *Les bases historiques de l'Etat national moderne*, «L'esprit Intern.», 13, 1939.—W. NAEF: *Problème der neuere Geschichte*, Berna, 1945. V. PINOT: *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, París, 1932.—A. RAPISARDI-MIRABELLI: *Le Congrès de Westphalie*, Leiden, 1929.—PH. SAGNAC: *La formation de la société française moderne*, París, 1945.—G. SCHNUERER: *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn, 1927.—H. SÉE: *Les idées politiques en France au XVIII^e siècle*, París, 1920.—L. SORRENTO: *Francia e Spagna nel Settecento*, Milán, 1928.—J. VILLAVERDE: *América en el pensamiento de Vico*, «Philosophia», Mendoza, Arg., 2, 1945.—H. v. VOLTELLINI: *Die naturrechtliche Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts*, «Hist. Zeitschrift», 105, 1910.

99. NACIÓN Y AUTORIDAD. LA TEORÍA DEL DESPOTISMO ILUSTRADO

Erasmo subraya el valor de la tierra natalicia. Hasta su tiempo, *nación* podía significar la oriundez o la titularidad, las *nationes* de los estudiantes en la Universidad de Bolonia o las de los obispos en el Concilio de Constanza. El humanismo ya toma una nueva conciencia del lugar de origen; su descubrimiento es tarea de los siglos XVII y XVIII. Para definir la nación tal como aparece en ese tiempo, se refiere Meinecke a las grandes y poderosas comunidades de vida que tienen un desarrollo histórico y que consiguen, en su avatar, bases conceptuales. Hay, así, dos elementos: el territorial y el de la estirpe. Y nacen versiones culturales y políticas de la idea de nación. Italia puede dar—según la sugestión de Dahlmann—un ejemplo claro con sus relaciones de orden político y de orden popular. Más tarde vendrá la versión individualista, precursora de la Revolución francesa, y la organicista, antecedente del Romanticismo nacionalista.

Mas lo que realmente afirma la idea de nación es el hecho de que su suerte se ligue a la de la estructura estatal. En este aspecto, el problema de la autoridad queda relacionado a ella, al menos durante la época de la Ilustración. Fijemos así algunos puntos diferenciadores: el Estado moderno se distingue de la *civitas terrena* medieval por el crecimiento de su concepto y de su contenido, y por la formación de una comunidad de súbditos en cierta forma unificada, de modo que puede decirse que el Estado moderno surge como Estado territorial y popular.

Estos lazos se afirman, no sólo por el esfuerzo que exige la hacienda ante las crecientes urgencias dinerarias provocadas por las tareas militares (con el doble y consiguiente refuerzo del lazo súbdito), sino también por la caracterización autoritaria y económicomercantilista del organismo estatal; al propio tiempo que el vínculo de la *naturaleza*, tan delimitado en la Edad Media, se extiende a la totalidad de la comunidad y significa la superación de los señoríos, de los gremios y de las burguesías.

Es preciso tener en cuenta esta fundamentación para concebir exactamente las teorías que preparan, con el mundo ilumínista, el Despotismo ilustrado.

En su primera fase, la teoría del pacto no se refiere tanto a la sociedad como al señorío. Su evolución se liga al rey y a los estamentos, según el conocido esquema desarrollado en los siglos XV y XVI. Su base es más bien histórica que filosófica; de hecho, mejor que de ideas. Avanza cuando se teoriza sobre las leyes fundamentales y naturales, el derecho antiguo o las leyes del reino y el derecho eterno o la ley del hombre; frente a las puras leyes de los hombres que pueden hacerse y deshacerse por monarcas y por parlamentos. El régimen autoritario toma su primera postura de una formulación de los deberes del príncipe; éste se encarama bien pronto reafirmando la necesidad de su institución, sin perjuicio de deformar la teoría de los de-

beres en una ideología direccionista que reduce los derechos del pueblo a la declaración de que el rey ha de considerarse a su servicio.

Le Bret teoriza sobre la monarquía y fija las leyes fundamentales de la Corona de Francia (la ley Sálica, la primogenitura, etc.). Se para en la preferencia de la sucesión a la elección sobre la imagen de la preferencia de la mano de Dios a la de los hombres. Señala el poder del rey, que estriba en hacer las leyes, cambiarlas e interpretarlas (incluso en materia eclesiástica), en nombrar funcionarios y dar comisiones extraordinarias, y en fundar Universidades. Su teoría atiende al sistema cancilleresco y construye en torno al poder del sello real toda una tesis de las funciones de la Cancillería, cuya originaria finalidad fué hacer patente a todos la voluntad del monarca.

También es interesante en Le Bret su postura en torno a la sucesión, supervivencia o hereditariedad de las cargas, tanto del rey respecto a su antecesor como de los ciudadanos de una villa en cuanto a las deudas contraídas en nombre de la comunidad. Los matices a que llega señalan, de un lado la condición no heredada sino propia del derecho que el rey tiene; y de otro, la importancia de las razones de oportunismo: si el nuevo rey respondiese de todas las actitudes patrimoniales del antecesor, sería dar rienda suelta a la prodigalidad. Las ciudades han de seguir pagando en tanto disfruten de los consiguientes beneficios, como sucede en los gastos de templos, murallas, etcétera. Igualmente al rey le obligan la equidad, la caridad y el honor.

La transformación decisiva no se produce hasta que avanza el individualismo. La Reforma es su verdadera raíz, y por eso el Despotismo consigue resonancia ejemplar en los territorios reformados, no sólo en los luteranos, sino también y de especial manera en los calvinistas. Recuérdese la doctrina de la resistencia, con sus reacciones.

Advirtiendo esta evolución, Fritz Hartung ha señalado tres etapas en la marcha histórica hacia el despotismo: absolutismo práctico, absolutismo doctrinal, y absolutismo ilustrado. Estas tres etapas cuentan con la Nación como agregado de individuos que ha de ser conducido a la plenitud del orden estatal. Renace la tendencia docente. Se acude a la formulación de la bondad de los hombres y sobre este supuesto llega la deducción de las verdades de evidencia y se establece un orden derivado de la razón. Las tesis que apoyan la expresión ideológica de la época están relacionadas con la educación de las clases dirigentes. Basta instruir a los núcleos responsables de la vida política—viene a decirse—para destruir los perjuicios, domoler ciertas instituciones y dejar que la libertad dirija la vida social.

Deducción de esas tesis es su propio sistema político: sus elementos están determinados por el absolutismo centralizador, la defensa del poder civil frente al poder eclesiástico (regalismo), y, en fin, lo que se ha llamado el «furor de gobernar»: la extraordinaria proliferación legislativa, esas numerosísimas disposiciones que censuró Mirabeau y que la Antigüedad identificó en las repúblicas mal gobernadas.

El absolutismo centralizador era una consecuencia del desarrollo de las competencias estatales y de la supresión de los señoríos y los

virreinatos; la política regalista no constituye elemento absoluto de tipificación en ese momento; mas en el «furor de gobernar» hay una causa que liga el fenómeno a la preocupación de educar a las gentes. El concepto de Absolutismo ilustrado se liga así al de Ilustración política.

El movimiento cultural del siglo XVIII constituye, en efecto, como señaló Basterra, una Internacional patricia. Allí está Voltaire dirigiendo cartas a todos los rincones del Occidente. Se renueva el ambiente del humanismo erasmiano. Rousseau habla de un joven caballero español que recorría Europa para tratar a los intelectuales. Círculos como los descritos por Rousseau—*la société des gens de mérite*—ofrecen un espejo de aquel mundo.

La designación Ilustración señala en Prusia, en Austria y en algunas zonas de Italia y Rusia el objetivo de la política del siglo XVIII. Su representación formal se da en la Revolución inglesa del siglo XVIII, en el reinado de Luis XIV de Francia y su oposición intelectual, y en el gobierno de Federico el Grande. Son ejemplos también de despotismo ilustrado Catalina II de Rusia, José II de Austria, Pedro Leopoldo de Toscana y Carlos III de España. Las matizaciones merecen ser notadas, aunque no permiten nuevas distinciones. Común denominador es, en todas, la influencia de los intelectuales: Turgot fué ministro de Luis XV, Voltaire figuró en la Corte de Potsdam, Mercier de la Rivière es requerido por Catalina de Rusia para prepararle un Código, y Rousseau llamado por José II. El absolutismo ilustrado se nos ofrece como derivación enciclopedista y filosofante. Su culminación está en aquel precepto que fuerza a gobernar «según el parecer de los filósofos».

Como es más fácil convertir a la filosofía a un príncipe que a todo un pueblo, la teoría política práctica queda reducida a esta norma: que el príncipe sea filósofo, como Federico II, o que los filósofos sean ministros, como Turgot. De esa manera—se concluye—se conseguirá «la felicidad de la nación». Aquí con esto se advierten las nuevas adquisiciones de la doctrina: ya no es la suficiencia ni la virtud, sino la felicidad el fin del Estado, y ya no se trata de hacer felices a los gobernantes o a los nobles, sino a la nación. Un paso más y tenemos a los constituyentes revolucionarios queriendo hacer la felicidad de la Humanidad entera.

BAUCH: *Vom Begriff der Nation*, 1916.—FRITZ HARTUNG: *Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte*, «Hist. Zeitschrift», 145, 1931.—J. HITIER: *La doctrine de l'absolutisme*. «Ann. Univ. Grenoble», 15, 1903.—ROBERT LEROUX: *La théorie du despotisme illustré en K. T. Dalberg*, París, 1932.—F. MEINECKE: *Weltburgertum und Nationalstaat*, Munich, 1928.—WILHELM MOMMSEN: *Zur Beurtellung des Absolutismus*, «Hist. Zeitschrift», 158, 1938.—W. NAEF: *Der Staat im Zeitalter der Aufklaerung*, en el vol. *Staat und Staatsgedanke*, Berna, 1935.—O. PETERKA: *Das Zeitalter des aufgeklaerten Absolutismus als rechtsgeschichtliche Epoche Boehmens*, «Bull. Intern. Comm. Histor. Sc.», VII, 1933.—PH. SAGNAC: *La rénovation politique de l'Europe au XVIII^e siècle*, «Mél. Pirenne», Bruselas, 1926.—VIOLLET: *Le roi et ses ministres*, París, 1912.—F. WOLTERS: *Ueber die theoretische Begruendung des Absolutismus im 17. Jahrhunderts*, en «Grundrisse und Bausteine fuer Schmoller», Berlín, 1908.

100. DEL ILUMINISMO AL RACIONALISMO

Las cosas cambian más adelante, al menos en cuanto a las preocupaciones que exteriorizan los libros. Llega con el siglo XVIII el abandono de la nostalgia del pasado, incluso de las experiencias antiguas. Se exalta simplemente la razón, y acaso a su lado la Naturaleza, aunque sea solamente para afirmar el concepto de la perfección del hombre.

La Europa del siglo XVIII queda dominada por el Racionalismo, subjetivo y crítico, humanista y antropocéntrico. Al período de los grandes sistemas metafísicos sobre el cosmos—a Descartes, a Leibniz, a Spinoza—suceden estas nuevas posturas en las cuales el hombre se juzga señor de su destino. En ese aspecto la reacción racionalista está enlazada a uno de los matices que advertimos en la cultura renacentista. Frente a las explicaciones metafísicas se acogieron las formas de interpretación empíricocausales. Lo que interesaba no era tanto el conocimiento como sus posibilidades y sus límites.

Importa así a este respecto la nueva interpretación del mundo islámico, teorizada en Francia no sin relación con la obsesión antigermanista, coincidiendo con la repulsa de lo germano y viendo en los musulmanes a los destructores de los reinos germanos (por lo menos del reino hispanogermano). Acaso no dejó de pesar la utilización dialéctica de lo islámico como instrumento para atacar al catolicismo. De cualquier modo, juntamente con China y con el buen salvaje, suenan Mahoma y el mundo musulmán. Son testimonio de ello Voltaire, Condorcet y Boulainvilliers, y la difusión de la tesis puede fijarse hacia 1730, fecha de la publicación en Amsterdam de la *Vida de Mahoma*, del último de los autores citados.

En el terreno social y político, el Iluminismo busca la discusión de los problemas, y para que sea posible esa discusión derrama las «luces». Estas se concretan en una fundamentación doctrinal en la que destacan el culto de la tolerancia, el desdén por la tradición, la pasión por la economía y, en fin, una nueva visión del Estado: el Estado órgano cultural.

El movimiento iluminista tiene distintas esferas de expansión y muestra incluso diversas caracterizaciones, aunque le sean comunes siempre aquellos fundamentos. Surge sobre la línea del deísmo inglés. En Francia desemboca en la crítica de las instituciones, tomando tinte de irreligión y conduciendo a la Revolución. En Alemania se matiza como movimiento literario y aristocrático, haciendo nacer el clasicismo de Lessing y el de Schiller. En Italia, en España y en Portugal encontró dificultades de penetración. Su aparición es aquí tardía, y su eficacia, menor. Topó, ante todo, con un pensamiento católico actuante, construyéndose en forma típica en el mundo napolitano y tras la recepción de las influencias que allí arribaban desde Viena y París. El iluminismo napolitano se califica por ofrecerse como transacción: no rompe con el mundo católico, quiere reformarlo; y, en mezcla de nacionalismo y humanismo, adquiere forma pedagogística.

El Iluminismo constituye, en grandes rasgos, la raíz de diversas corrientes filosóficas, jurídicas, artísticas, etc. Los dos aspectos más interesantes para nosotros son el filosófico, que conduce al Racionalismo—y éste, a su vez, lleva a la creación de nuevas ideas y formas políticas—, y el jurídico, que es la exaltación del iusnaturalismo. La visión históricojurídica toma dos direcciones: la que podemos llamar elegante, en la línea de Cujas y de Zazio, con Heineccio, y la pragmática, que parte de Montesquieu y llega a Reitermeier y a von Martens. La visión históricofilosófica engrana en la línea—de tanta posterior fecundidad—de Thibaut y de Feuerbach. Este derecho natural resultante permite el descubrimiento del *ordre naturel* y la construcción de un propio sistema.

También pesa en la política la derivación religiosa, que forma la corriente del laicismo filantrópico, antecedente de la ley autónoma que iba a encontrar Kant en el imperativo categórico.

Y ahí está el tema de la tolerancia. Si para Locke en 1689 era nobleza, para Lessing en 1779 es justicia. Lessing aporta, en efecto, una postura según la cual el pensamiento está formado justamente por la multiplicidad de los elementos, dentro de una ilusión universalista de bondad y pacifismo. Con Voltaire toma un nuevo tono: «Hemos restablecido a la Humanidad en sus derechos—escribe en el artículo que dedica al tema en el *Dictionnaire philosophique*—; hoy no hay un ex jesuíta que se atreva a decir: yo soy intolerante.» Recordemos que bajo influjo volteriano surgen los edictos de la Ilustración: el de José II en 1780, el de Luis XVI en 1787. Su culminación se da en América, en las Constituciones de Carolina del Sur, Virginia y Maryland, bien que se señalen matices y excepciones. Con la enmienda Madison se tiende a acoger la transformación del concepto, con el paso de la tolerancia aplicada a las distintas confesiones, a la indiferencia por la actitud religiosa del ciudadano, que en la Declaración francesa recoge como único límite la perturbación del orden público.

La teorización racionalista conduce a la formación de un Estado firme y organizado, sin pasiones y con la tarea de «contener» al pueblo. Por no poder apoyarse en la comunidad nacional, la tendencia es monárquica, y por la preocupación de las vicisitudes ideológicas, estable. Los ideales que se implantan son los burgueses de la paz, el bienestar y la prosperidad. En este sentido, culminado el proceso de secularización y rotos los vínculos de universalidad confesional, el Estado que surge del Racionalismo es el Estado liberal, reacción negativa de las expansiones a que había conducido la competencia política señalada por la Ilustración.

Rousseau es su símbolo. Vive en la época de la consolidación de la monarquía prusiana, de la decadencia de Francia y de la expansión inglesa. Precisamente Rousseau influye en la Inglaterra de las jornadas de descontento que siguen a la política de Jorge III. Los *whigs* disidentes le acogen, y por ellos se expanden sus posturas: el individualismo—última consecuencia de la exaltación de la razón—y el liberalismo—reducción de la actividad de los gobernantes, repugnancia a ser felices a la fuerza y consentimiento necesario de cada indi-

viduo en la obra política nacional—. Buen ejemplo, el *Essay* de Joseph Priestley (1768). La felicidad no se impone, y aun no toda felicidad es deseable: la que al Estado importa es «la del mayor número», fórmula de Priestley que acogerá Benthan haciendo su fortuna en torno al primer cuarto del siglo XIX.

Puede concluirse que la tarea del pensamiento político del siglo XVIII, en su conjunto, consiste esencialmente en destruir la concepción de la autoridad absoluta, elaborar los principios de los derechos del hombre y preconizar la emancipación de la persona. Estas ideas surgen de una larga gestación, especialmente bajo el influjo del vago deísmo inglés, en la elaboración lockiana de la «religión natural», que lleva a la exaltación del tolerantismo y es apoyada por los emigrados.

Una renovación intelectual, que debe ser clavada en los treinta años de paz que siguen a las grandes guerras, impulsa corrientes ideológicas que preparan la época regida por las nuevas tesis. En 1760-1780 ningún rey, ni siquiera el de Francia o el de España, se hubiera atrevido a pronunciar la frase «El Estado soy yo.» El soberano—y ésta es, según nota Sagnac, la nueva máxima—aparece como servidor del Estado. Mas no fué sólo la única diferencia entre las consecuencias políticas del Iluminismo y las del Racionalismo: se forja un fondo común ideológico: la libertad es un sentimiento real y ya no un tema de discusión teórica; la igualdad jurídica se abre camino, y el bienestar constituye el fin de la tarea política en torno a la Nación, sustrato del Estado. Matizaciones diversas van clarificando las ideologías: jansenismo, galicanismo, llamamiento de emigrados, libertad filosófica, asistencia pública, educación nacional... Hombres como el obispo Huet mezclan sus estudios sobre los romanos con exégesis bíblicas y hasta tratan de identificar la situación del Paraíso terrenal.

Culmina el siglo con Kant, que establece las bases del idealismo, secularizando las soluciones metafísicas del racionalismo y convirtiendo sus objetos en ideas o principios. Kant, en efecto, define el Iluminismo en relación con la razón como «salida del hombre del estado de enfermedad», que es aquel en el cual el hombre es guiado por otro hombre. Se trata de obrar según la razón, de juzgar en la amplitud del verbo, de pensar, de atreverse a pensar, *sapere aude*. Ahora bien: está clara la relación entre el atrevimiento en el raciocinio y la acción política o por lo menos la actitud del hombre que piensa ante la autoridad. Federico II había querido resolver el contraste con su consejo: «Razonad cuanto queráis, pero obedeced.» Y Kant declaró la norma conveniente: «Decid siempre la verdad, aunque no sea obligado decir públicamente todo lo que se considere verdadero...» (Estamos, pues, ante la que se ha llamado heroica hipocresía de los hombres superiores; que no parece calificar suficientemente ni la superioridad ni el heroísmo...) La razón queda vista como verdad eterna, pero a su lado sirve de criterio el consentimiento humano, esto es, el típico *consensus omnium gentium* u opinión dominante, a la que la razón termina haciendo concesiones tácticas.

F. AYALA: *Análisis de la relación entre Estado y Derecho a partir del siglo XVIII*, «Rev. de Ciencias Jur. y Soc.», 18, 1935.—ERNEST CASSIRER: *Die Philosophie der Aufklaerung*, Tubinga, 1932; tra. esp., Méjico, 1943.—L. DUCROS: *Les Encyclopédistes*, París, 1900.—H. FEHR: *Die Austrahlung des Naturrechts der Aufklaerung in die neueste Zeit*, Berna, 1938.—F. DE LA FOINTAINERIE: *French Liberalism and Education in the eighteenth Century*, Nueva York, 1932.—PH. FUNK: *Von den Aufklaerung bis zur Romantik*, 1925.—HUBERT: *Les sciences morales dans l'Encyclopédie*, París, 1923.—ERNST LEALTER: *Spanisch-jesuitische und Deutschluterische Metaphysik des 17. Jahrhunters*, Hamburgo, 1935.—PH. SAGNAC: *La rénovation politique de l'Europe au XVIII^e siècle*, «Mél. Pirenne», 1926.—HANS THIEME: *Die Zeit des spaeten Naturrechts*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Germ., 56, 1936.—H. VON VOLTELLINI: *Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts*, «Hist. Zeitschrift», 105, 1910.

CAPITULO XXXV

LA EXALTACION DEL PODER

101. LA PROYECCIÓN EXTERIOR DE LA SOBERANIA

Si en el siglo XVI se perfila el Estado moderno con la teorización del Poder que encuentra su vértice en la soberanía bodiniana, en el XVII ya no pesan las actuaciones ideológicas sobre los hechos tanto como éstos frente a aquéllas. El Estado es una realidad llena de vigencia y de importancia, y hay que plantear las acciones y las reacciones que de manera mutua se producen entre lo espiritual y lo institucional, entre la creación de la doctrina y su realización histórica. El problema no es el de la determinación del Estado, sino el de la autoridad en marcha de ese Estado. Sus proyecciones se ofrecen, así, en lo exterior —y eso es lo que teorizan Gentili, Grocio y Pufendorf; y en lo interior—y por aquí se buscan las justificaciones doctrinales del impulso que cobra el Estado—y eso es lo que Hobbes significa, y las del fin y de los límites, que constituyen la tarea espinoziana.

Alberico Gentili, italiano desterrado por causa confesional, residente en Oxford, donde explica Derecho, expone en sus libros la tesis de la soberanía internacional ante hechos tan concretos como los que le vienen a los puntos de su pluma por llegarle en función de defensa forense. Abogado de España en temas de piratería, sus informes son base de una obra, las *Hispanicæ Advocationes*, que anuncia el *De legationibus*, también a consecuencia de una consulta de la Corona española. Pero lo que le da celebridad es el volumen *De iure belli*, impreso en el año 1598.

Su significación dentro de la historia de las doctrinas políticas se valora por su método y por su agudeza, que abrieron, en gran parte, el camino a Grocio. Este, en su *Mare liberum* y en su *De iure belli ac pacis* (1625), representa la sistematización de la materia sobre la distinción entre el derecho internacional y la moral y la jurisprudencia.

Grocio ofrece una aportación puramente neutral, sin hacer profesión de fe política ni dirigir su esfuerzo a la demostración de tesis propuestas previamente. Trata los problemas con criterio jurídico. Y justamente ahí, en la separación de lo jurídico y lo político, radica su originalidad metodológica. Define la soberanía en relación con el orden jurídico y con la ausencia de voluntad ajena: *Summa autem illa dicitur potestas cuius actus alterius iuri nom subsunt, ita ut alterius voluntatis humanæ arbitrio irriti possint reddi.* Denota la recepción de influencias de Suárez y de Bodino. Si en el *De iure belli* se plantea el tema de las guerras de los Países Bajos, el *Mare liberum* ofrece raíz en las cuestiones disputadas entre Holanda y Portugal. En este sentido

debe relacionarse la obra de Grocio con la del lusitano Serafín de Freitas, canonista de la Universidad vallisoletana, que responde con su *De iusto imperio lusitanorum asiatico,* impreso en la ciudad pinciana en 1625. Y también se liga con las evoluciones doctrinales que siguen, con Selden, Burroughs y Weldwood.

Han aparecido las potencias marítimas y detrás de ellas asoman nuevos abogados. Para que en 1739 Pitt pudiese señalar la versión británica del *mare liberum*—mar libre para los ingleses o guerra contra los españoles—, cien años antes había escrito Seiden su *Mare clausum,* con el subtítulo de *Oceanus britanicus*. Esta obra sostiene el dominio del mar próximo a Inglaterra, contra los holandeses en el terreno práctico y contra Grocio en el teórico. Fué ordenada componer por Jacobo I apenas aparecida la grociana, aunque su publicación se aplazó y aún fué objeto de modificaciones y de correcciones de acuerdo con las necesidades de la política del momento. Y es curioso advertir que en aquella época se acogen allá las raíces romanas del Imperio, y Cromwell acepta el título de Augusto, mientras Harrington trata de hacer, en su *Oceana* una nueva Roma en el Oeste.

Al quedar montada sobre la fuerza, la estructura exterior conduce a un nuevo planteo de la teoría del equilibrio. Ofrecida ésta por Francisco I contra Carlos V, y generalmente apoyada por Francia durante el predominio habsburgués, ha de ser bandera antifrancesa cuando Luis XIV aspira a una absorbente dominación. Su teorizante es ahora un diplomático austríaco, el barón Francisco Pablo de Lisola (1613-1674). Cumplió gestiones en Inglaterra, España y Polonia; estuvo en Münster para los acuerdos de Westfalia, y concluyó, en 1673, la alianza de Austria, Holanda y España, antecedente en la gran coalición de 1689. Su aportación doctrinal está constituída por el *Bouclier d'Estat et de Justice,* publicado anónimo en 1667, donde inserta seis discursos en réplica a los libelos profranceses que pretendían la sucesión de Francia en el Imperio y apoyaban su intervención en los Países Bajos. Lisola ve en ésta una ruptura injusta; justifica la renuncia de la reina de Francia, y pide que en cuanto a la sucesión decidan las Universidades. Exalta los principios de la política internacional española y el interés de los príncipes cristianos en el momento europeo, valorando la significación del círculo borgoñón.

Corresponde a este último momento de la evolución de la soberanía proyectada en el mundo, la figura de Samuel Pufendorf (1632-1694), que significa la transición entre el iusnaturalismo de Grocio y el iluminismo del siglo XVII, en posición conciliadora, podríamos decir, entre aquéllos y Hobbes. Toma del primero la doctrina de la tendencia a la propia conservación y del último sus tesis sobre la vida social.

El *De iure naturæ et gentium* (1672), ya ofrece posición en su mismo título. Es el reconocimiento de derechos sagrados apoyados en el individualismo y en el racionalismo, sobre la base del estado natural, la ley y el pacto voluntario. El derecho positivo se fundamenta en la atmósfera pactista, en el acuerdo de la determinación del orden político. Con raíces semejantes surge su teorización del derecho de guerra. *De iure pacis et belli.*

Pufendorf cubre así la última etapa de este desarrollo, anunciando aquellas concepciones que iban a dominar en el siglo siguiente y que serían sintetizadas por Montesquieu. Vendrán, a su hora, los proyectos concretos: el del tratado que hará posible la paz perpetua, desde Saint-Pierre, en 1713, a Kant, en 1785. Y las ideas de la federación de Europa, con Rousseau, y de la codificación de las reglas que regulan las relaciones internacionales, con Bentham...

F. FROST ABBOT: *Albericus Gentilis and his advocatio hispanica*, «American Journal of. Intern. Law», 10, 1910.—R. BOSCHAN: *Der Streit um die Freiheit der Meere in Zeitalter des Hugo Grotius*, Leipzig, 1919.—M. CAETANO: *Un grande jurista portugués: Serafín de Freitas*, Coimbra, 1925.—LUIGI CRISTOFANETTI: *Teoria e storia dell'equilibrio politico*, Roma, 1890.—A. FALCHI: *Carattere ed intento del De iure belli ac pacis di Gracio*, «Riv. Intern. Filos. del Dir.», 5, 1925.—W. FULTON: *The sovereignity of the sea*, 1911.—LUIS GARCÍA-ARIAS: *Historia del principio de la libertad de los mares*, Santiago de Galicia, 1946.—AL. DE GIORGI: *Della vita e delle opere di Alberico Gentili*, Parma, 1876. F. HIRSCH: *Der oestrreichische Diplomat Fr. v. Lisola*, «Hist. Zeitschrift», 60, 1888.—JASTROW: *Pufendorflehre von der Monstruositaet der Reichsverfassung*, 1882.—R. W. LEE: *Hugo Grotius*, «Proceeding of British Academy», 16, 1930.—P. B. POTTER: *The fredom of the Seas in History, Law and Politics*, Nueva York, 1924.—A. F. PRIBRAM: *Franz Paul v. Lisola*, Leipzig, 1894.—A. REIN: *Ueber die Bedeutung der ueberseeischen Ausdehnung fuer das europaeische Staattensystem*, «Hist. Zeitschrift», 137, 1927.—M. THAMM: *Albericus Gentilis und seine Bedeutung fuer das Voelkerrecht*, Estrasburgo, 1896.—G. DEL VECCHIO: *Ricordando Alberico Gentili*, Roma, 1937.—W. VOGEL: *H. Grotius und der Ursprung des Schlagswort von der Freiheit der Meere*, Berlín, 1918.

102. LA JUSTIFICACIÓN DEL ESTADO AUTORITARIO

Atacando el método y la sustancia de la obra de Grocio, y ligándose a Maquiavelo, acaso en única, pero en muy poderosa coincidencia, buscando la exaltación de la autoridad, Hobbes es—dice Dunning—el primer inglés que ofrece un sistema de filosofía política que se encuadra entre los grandes sistemas de la Historia.

El valor de la obra de Hobbes está en su tendencia a introducir un naturalismo universal. El espíritu queda engranado a una ley. Con el auxilio de este principio trata de resolver los grandes problemas de la política. Es, podría decirse, la aplicación de la mecánica cartesiana al mundo moral y social.

Para explicarnos las reacciones de Hobbes hay que tener en cuenta su situación personal y su ambiente. Este ofrecía el dominio de las direcciones empíricas y sensualistas; aquélla fué la de un inadaptado. Ciertamente vivió en un período difícil durante la Revolución; mas cuando ésta triunfa, Hobbes era contrario a ella, y cuando se adhiere a Cromwell, cae el protector. La consecuencia fué el pesimismo, el hastío por la vida civil y la admiración del «estado de naturaleza».

Doctrinalmente parte de la exaltación de la Naturaleza como madre de la Filosofía, con la ecuación del saber y el poder: *Tantum possumus quantum scimus*. En este aspecto se liga a Bacon, a quien supera, renovándole con la demolición de esas ideas preconcebidas que llama *ídola*, y en la obra constructiva que apoya en la inducción, la observación y la experimentación de los hechos. Se enfrenta con los apriorismos, en una actitud cautelosa; no quiere alas, sino plomo para

la razón. Aplicando estas posturas a las zonas sociales y políticas, y con influjos cartesianos y galileanos, su aportación esencial arranca de la construcción de una teoría de la sociedad con la tesis de la tendencia de todo cuerpo a su conservación. Del egoísmo del hombre al derecho del más fuerte se va a la fijación de una estructura dominada por el *bellum omnium contra omnes*. Mas como tal estado de egoísmo absoluto impide satisfacer el propio egoísmo, se busca el contrato como forma de convivencia. Por lo demás, Hobbes está influído por la política histórica, algo de Aristóteles, bastante de Tucídides—a quien traduce—, pero sobre todo de Lucrecio, es decir, del epicureísmo.

Sus obras nacen a mediados del siglo XVIII; el *Leviathan*, aparece en 1651, y el *De cive*, en 1642.

El *De cive* es obra que sorprende, por cuanto representa un curioso intento de hermanar la ciencia con la fe, la Iglesia con el Estado, la religión con el poder civil. Para conseguir ese objetivo torna al tema de la religión natural o del mínimo religioso, tan reiterado en aquella época: su cristianismo se reduce a la sola creencia en Cristo como enviado de Dios.

El *Leviathan* constituye una tarea más firmemente revolucionaria. Dios apenas si asoma como postulado por la creencia y por la obediencia, cara a la ley civil, conduciendo a la hipótesis de que el hombre haya sido creado por Dios como producto de un arte mecánico, tal como se puede hacer un reloj maravilloso. Y por este dominio mecanicista, como *homo artificialis*, llega también el orden estatal, nacido como mal necesario, para asegurar la paz, bajo la dirección de un soberano autor de leyes y dotado de todo poder.

Hobbes separa la Política del Derecho. Este es un mandato o voluntad: *auctoritas non veritas facit legem*. La ley autoriza todo cuanto sea prudente o favorable. Su raíz es el pacto, nacido de la renuncia de los hombres a una parte de sus derechos naturales en favor de una persona o de un grupo, que quedan investidos del poder colectivo que apoya la vida pacífica y clasifica al pueblo en súbdito—los que ceden—y soberano—la persona o el grupo que reciben—. Así el Derecho queda concebido como mandato, como autoridad y voluntad *(auctoritas non veritas facit legem)*, y está subordinado al Estado cual instrumento suyo. Busca la justificación de un Estado fuerte y de un gobierno absoluto sobre los fundamentos de la Razón. Los reyes cometen iniquidades, pero no injusticias, pues todo el poder les pertenece en los términos de su misma justificación. Nada puede compararse al Estado: *Non est potestas super terram quæ comparetur ei*. El Estado es Dios en la tierra; versión civil del teocratismo. La soberanía del príncipe tiene carácter sagrado. Los súbditos no se encuentran frente a él, cedida la soberanía, como en un régimen estamentario o contractualista, sino completamente desprovisto de cualquier tutela que no sea dada por el propio príncipe. La delegación es absoluta y el rey tiene calidades supremas, porque el ciudadano ha delegado derechos, poderes y juicios.

La obra de Hobbes surge en antítesis de la Revolución inglesa,

que le acogió como inadaptado y le espantó en sus explosiones anárquicas. Ve la lucha entre los súbditos y el deseo de conservar la vida; se encuentra colocado entre la guerra civil y la valoración de su existencia. Se ofrece así con singular valor histórico, superior al de la meditación política en que nace. Piensa en el aseguramiento de la vida, en la conservación de la existencia de las personas, y con ese fin abdica todo poder, renuncia a todo derecho, se entrega a un Estado que, por cumplir este objetivo, bien merece el sacrificio de los súbditos. Es la tarea de mantener el orden lo que le justifica, hasta el extremo de ofrecerse tal absolutismo como maravilla y grandeza.

E. BALOGH: *Note over Thomas Hobbes*, en «Interpretation of Modern Legal Philosophies, Essays in honnour of Roscoe Pound», Nueva York, 1947.—G. BIANCA: *Diritto e Stato nel pensiero di T. Hobbes*, Nápoles, 1946.—GIACOMO DONATI: *Hobbes*, Milán, 1928. R. GADAVE: *Un théoricien anglais en droit public au XVII^e siècle, Th. Hobbes*, Tolosa de Francia, 1907.—E. GALÁN: *Leviathan y Estado moderno*, «Rev. Gen. Legis. y Jur.», 1943.—S. P. LAMPRECHT: *Hobbes and Hobbism*, «Amer. Pol. Sc. Rev.», 34, 1940.—A. LEVI: *La filosofía di Tomasso Hobbes*, Milán, 1929.—C. LYON: *La philosophie de Hobbes*, París, 1893.—CH. E. MERRIAM: *Hobbes: doctrine of the state of nature*, «Proceedings of the Amer. Pol. Sc. Assoc.», 190f -M. PRAZ: *Machiavelli in Inghilterra*, Roma, 1942.—G. RIGHI: *Intorno al pensiero po ico di Hobbes*, «Riv. Intern. di Filos. del Dir.», 9, 1929. C SCHMITT: *Leviathan*, 1930.—L. STEPHEN: *Thomas Hobbes*, Londres, 1904.—LEO STRAUSS: *The political philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936.—TARANTINO: *Saggio sulle idee morali e politiche di Hobbes*, Nápoles, 1900.—F. TOENNIES: *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*, trad. esp., Madrid, 1932.

103. LA TEORÍA DEL FIN Y DE LOS LÍMITES

En este mismo ámbito de la exaltación del poder Benito Spinoza ofrece peculiares matices, exactamente ligados a Hobbes por lo que significan de correctivo en su teorización. Hay también en Spinoza un vínculo cartesiano. Acaso este fondo mecanicista haya de ser estudiado con mayor detalle en aquella línea en la que Descartes ve la única realidad del espíritu, frente a toda certidumbre y favoreciendo la abstracción. Spinoza constituye su desarrollo, ya que para él el problema fundamental de la doctrina política es el de la relación entre la libertad y el absolutismo.

Tampoco deben desatenderse los aspectos personales de Spinoza. Judío emigrado de España, de estirpe portuguesa, acaso gallego, pero también emigrado del *getho* holandés, que le expulsó, tiene como primera preocupación la de su conducta, la de su propia vida. Ve dos objetos apetecibles: la paz y la ciencia, y en ellos se quiere refugiar. Su solución fué buscar la paz en el estudio, leyendo a Epicuro, a Telesio, a Ficino... Su posición inicial es escéptica, pero reacciona al advertir que sólo tiene paz cuando toma actitudes decisivas. De su vocación por la reforma cristiana queda la frase: «La verdadera razón no conoce el odio.»

Culturalmente ligado a Hobbes, su influencia se acentúa en los últimos años. No sólo conoce el *De cive*, sino el *Leviathan*, que aparecido en inglés—que Spinoza ignoraba—en 1651, puede leer en francés al año siguiente. La idea del «mínimo religioso», tan repetida en la secesión confesional del siglo, hubo de serle útil. Se relaciona con los

menonitas y con los socinianos; ama el ambiente profético; acoge el panteísmo de la mística cristiana buscando—dice—la luz en las tinieblas. En fin, siente el impulso hacia la «religión filosófica».

Las obras de Spinoza que aquí nos interesan son el *Tractatus politicus* y el *Tractatus theologicus-politicus*, publicadas entre 1670 y 1680.

Se pregunta si la teología no puede impedir el libre filosofar y si el Estado puede limitar el pensamiento en su elaboración y en su expresión. Indaga cuáles sean los fundamentos del Estado. El derecho se ofrece como práctica de la vida. El tema fundamental del orden político es el mejor acuerdo entre los súbditos y el monarca. Cita aquí un ejemplo español: por esa fidelidad—dice—triunfaron los aragoneses en su lucha contra los moros. Importa, pues, que los ciudadanos se enderecen al cumplimiento de su deber, porque si el Estado gobierna por el temor podrá reprimir vicios, mas no estimulará virtudes... Al limitar el Estado con los derechos de sus miembros y señalar la libertad como su fin—*finis ergo reipublicæ severa libertas est*—subraya el valor del espíritu. Y ofrece oposición al dualismo cartesiano en el problema de Dios y de la Naturaleza, ligando sus atributos a la unidad, viendo al alma como idea del cuerpo.

Se han advertido algunas contradicciones en relación con su posición antihobbesiana. Las afirmaciones de la libertad chocan con la lógica de la ordenación de una soberanía con poder religioso, reafirmadora del deber de obediencia. Es preciso considerar el ambiente, e incluso advertir, la influencia de sus amigos, que acaso le arrastraran a una acción política que le obligase a hacer ciertas concesiones.

Spinoza perfecciona la obra de Hobbes y sitúa ideas y conceptos fundamentales en cuanto adquisición doctrinal de futura eficacia. El absolutismo del *Leviathan* se transfunde en una nueva conciencia de la libertad civil y religiosa. Pollock creía que esta obra no podía quedar relegada a un segundo término, y, en efecto, Spinoza tiene un propio valor dentro de la historia de las ideas. Trae, además, el interés de fundarse sobre una concepción más humana y depurada de la vida. No hay, así, razón para la antipatía que durante todo un siglo impidió acoger su influjo.

Acaso, a su vez, por la nostalgia de la tierra de su estirpe o por el propio valor de lo hispánico, llegan a la biblioteca de Spinoza libros españoles. Quevedo figuraba en ella, y también *El Criticón*, de Gracián.

F. ASTURI: *Diritto e Politica in B. Spinoza*, «Riv. Intern. di Filos. del Dir.», 6, 1926. W. BOLIN: *Spinoza*, Berlín, 1894.—L. BRUNSCHWIG: *Spinoza et ses contemporains*, París, 1923.—COUCHOUD: *B. Spinoza*, París, 1902.—E. CHARTIER: *Spinoza*, París, s. a.—VICTOR DELBOS: *Le Spinoziamisme*, París, 1926.—LEÓN DUJOLVE: *Spinoza; su vida, su obra, su influencia*, Buenos Aires, 1941.—S. VON DUNIN-BORKOWSKI: *Der jungen De Spinoza*, Munster, 1910.—J. FREUDENTHAL: *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904. K. FISCHER: *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, 1898.—GONELLA: *Il diritto come potenza secondo Spinoza*, en el vol. *Spinoza nel IIIº Centenario della sua nascita*, Milán, 1934.—HOFF: *Die Staatslehre Spinozas*, Jena, 1895.—J. E. HORN: *Spinoza Staatslehre*, Desau, 1851.—HUIZINGA: *Nederland's beschaving in de 17e eeuw*, 1941.—MEOZZI: *Le dottrine politiche e religiosi di S. Spinoza*, Florencia, 1915.—FRED. POLLOCK: *Spinoza, his life and Philosophy*, Londres, 1899.—E. SOLMI: *Benedetto Spinoza e Leon Hebreo*, Módena, 1903. También la serie *Spinoza Studien*, publ. por la Acad. de las Ciencias de Berlín, 1919.

CAPITULO XXXVI

LA OPOSICION PARLAMENTARIA Y LA REVOLUCION INGLESA DE 1688

104. SENTIDO Y DOCTRINA DE ESTE MOVIMIENTO

La Revolución inglesa fué una lucha de los dos poderes tradicionales, hecho imposible cualquier compromiso en vista de la exaltación de la autoridad. El largo combate entre la Corona y el Parlamento se cierra con el triunfo de este último.

Es el período en que nació la obra de Hobbes, ya señalada, amigo de los Estuardos y enemigo de la Revolución, y la de Locke (1689), auténtica teorización de la nueva postura.

El conflicto constitucional de 1629 se une a la polémica eclesiástica, ligada a su vez al tema de la tolerancia, y en conjunto al problema de la libertad. El colapso gubernamental se inicia con el Parlamento Largo y sigue con la guerra. Es preciso llegar al *Bill of Rights* para reconocer la presencia de las libertades fundamentales, enlazadas ahora al derecho natural. Y no puede ser olvidada la influencia de ciertos grupos confesionales, como los presbiterianos escoceses y los independientes, cuyas doctrinas de orden interior repercuten en la constitución estatal.

La actitud del Parlamento Largo, en 1642, conduce a una interesante controversia entre la Cámara y la Corona. En este período, y con tal ocasión, deben ser señalados dos grupos de escritores: los parlamentarios y los realistas.

Entre los primeros brillaron Parker, con sus *Observaciones sobre las respuestas del rey* (1642); Prynne, con su libro *Poder soberano* (1643), y Hunton, con su *Tratado de la Monarquía*, en esa misma fecha. Todos ellos están influídos por Maquiavelo y por Bodino, por Buchanam y por la *Vindiciæ contra tyrannos*. No faltan, como oleaje de la lucha, escritores menores, libelistas, visionarios, comentaristas, arbitristas...

Del lado del rey suenan las obras de Grosse, Maxwell y Filmer. Grosse es autor de un estudio sobre *Realeza y Libertad* (1647); Maxwell, en 1644, lanza su *Sacrosanta Regum Maiestas*, obra enlazada a la controversia pero que la sobrepasa por su contenido, y que constituye un verdadero tratado sistemático, que teoriza en torno a la superioridad de la monarquía, estimando a la aristocracia y a la democracia como formas inferiores, y volviendo a la idea del rey-vicario de Dios. En esta misma línea se encuentra Filmer, con su *Patriarcha*, definición de la monarquía absoluta, negación del carácter político—por anárquica—de la monarquía limitada o de la mixta; mas es figura que habrá de

comprenderse mejor como antecedente de Locke, es decir, dando base al ataque lockiano.

En otro aspecto han de ser recogidas las disputas sobre el Poder, no ya en el contraste rey-Parlamento, sino en el de la interpretación de las leyes que oponen los jueces a la Corona. Teorización de la orientación jurisdiccional interpretativa frente a las doctrinas del derecho divino de los reyes, es el mérito de la obra de Eduardo Coke, primer juez del reino, cuyas *Institutes* ejercen notable influencia. Con todo, Coke encuentra no pocas dificultades en atribuir al Tribunal Supremo de Justicia funciones esencialmente políticas. El problema central no quedaba resuelto, pues la solución era esencialmente formal y en cualquier caso su esquema habría conducido a complicar el mundo político introduciendo un tercer competidor en esta lucha.

La línea utopística se ofrece en típica evasión. De espaldas a los problemas formales, la *Oceana*, de Jaime Harrington (1611-1677) busca un Estado ideal. Los elementos que determinan el poder son la propiedad en general y la propiedad rústica en particular; el ejecutivo no debe ser desempeñado mucho tiempo por la misma persona; la renta y la propiedad deben tener un límite; hay que distinguir, en fin, gobiernos de leyes que tienden al bienestar común y gobiernos de hombres que van tras su propio interés. Se comprende que estas ideas pudieran suponer una crítica del orden contemporáneo. La obra fué, en efecto, recogida en curso de impresión por disposición de Cromwell; poco después ve la luz (1656) con retoques, y dedicada al mismo Protector. Harrington tenía aspiraciones a intervenir más que en un Estado ideal en el inglés, y Carlos II hubo de encarcelarle, por conspiración, en 1661. El *Commonwealht of Oceana* influye en América, y sus principios—que, por otra parte, recogían eternas actitudes—son aplicados en las Constituciones de Carolina, Nueva Jersey y Pensilvania. También Sieyès se interesó por este libro.

La época de Carlos II, caracterizada por la debilidad del rey, fué aprovechada por el Parlamento para consolidar sus posiciones, ayudado por las exigencias económicas de la Corona. A este período pertenece el importante *Habeas corpus* (1679), consagración de un antiguo principio que reafirmaba la tutela judicial del ciudadano. Siguen, luego, tras la Revolución, el Acto de los derechos (1689) y el Acto de Establecimiento (1701).

Entramos así en el siglo XVIII, en el que Inglaterra vive una época de tranquilidad, después del movimiento de 1688, sin problemas fundamentales y con simples disputas interiores de partidos. A la lucha de la Corona con el Parlamento sucede ahora el combate de los grupos políticos. Se idea el Gobierno de Gabinete con los primeros ministros, sistema iniciado por Walpole, que coincide con una exaltación nacional que hace de Inglaterra una nueva Roma.

Ya en 1841, lord Melbourne señalaba la dificultad de determinar cómo habían llegado a alcanzar su forma presente el poder y las atribuciones de los primeros ministros. Justamente lord Melbourne consideraba que sir Robert Walpole fué el ejemplo históricamente más antiguo. Y en Walpole está, como síntesis política y crítica de aquel mo-

mento, la vivificación de régimen mixto en la línea tradicional. «Es cierto—decía Walpole en 1734—que el nuestro es un sistema de gobierno mixto, y lo perfecto de nuestra Constitución reside precisamente en esto: que las formas de gobierno monárquica, aristocrática y democrática están mezcladas y entrelazadas de tal modo que nos confieren las ventajas de todas sin someternos a los peligros e inconvenientes de ninguna.»

La elaboración doctrinal de este período se liga a las figuras del marqués de Halifax (1633-95) y del vizconde de Bolingbroke (1678-1715). Halifax es autor de *Thoughts and Reflexions*, publicados después de su muerte, y de *The Character of a Trimmer* y la *Letter to a dissentes* (1694). Amigo de aforismos y en plena línea barroca, escribe con profundidad y con sentido ecléctico, colocándose entre los *whigs* y los *tories*. El vizconde de Bolingbroke fué fundador del primer periódico político, el *Craftsmann*, dirigido contra Walpole. Partidario del equilibrio de los poderes, expone su doctrina en forma polémica y sin preocupaciones de método. Quiere afirmar la unidad en la política, y pide un rey-caudillo nacional al frente de un solo partido. Sus ideas influyen en Jorge III y en Disraeli.

También debe ser recogido aquí el tema de las elaboraciones doctrinales relativas a la cuestión eclesiástica. El problema de la determinación de la tolerancia ocupa en Inglaterra todo el siglo XVII. Bajo la reina Isabel, se teoriza sobre la supremacía real. Los católicos piden la tolerancia en su famosa Súplica de 1603. Los congregacionalistas se mantienen hostiles a cualquier concesión. Hay que seguir otros caminos. Se dan, por ejemplo, aproximaciones indirectas, como la de Bacon, en su *Ensayo sobre la unidad religiosa*. El puritanismo expone su postulado teorizando sobre la necesidad y la intensidad de la religión. Esta tesis le lleva tan lejos, que los autores contemporáneos se encuentran igualmente distantes de los protestantes que de los más exigentes teólogos católicos. La tendencia puritana enlaza con la judía, con Rutherford y Baxter. No falta un anticlericalismo anticatólico, y, en fin, la controversia de 1641-42, tras medio siglo de lucha.

La base de cualquier libertad de pensamiento—y de religión—hay que buscarla en la *Areopagítica*, de Milton, dirigida en 1644 al Parlamento Largo, en favor de la libertad de imprenta. Contra Milton se levanta la argumentación del regalismo teocrático, la *Defensio regia pro Carolo* I, dirigida a Carlos II por Claudio Salmasio. Su tesis se vincula a la vieja máxima del rey *qui legibus solutus est*. Quien da leyes—afirma—no las recibe; quien juzga a todos no puede ser juzgado por nadie. El derecho del rey está testimoniado en la ley divina, y no sólo para los reyes justos, sino también para los tiranos... Se apoyó, así, el poder del rey en materia religiosa, y frente a las libertades de los ciudadanos. Por entonces escribía Juan Wildmann su *Truth's Triumph*. Pienso—decía—que las libertades de esta nación no estarán verdaderamente garantidas sino cuando se hallen fijadas con claridad la extensión de los poderes y del mandato de los representantes, y la naturaleza de los derechos que el pueblo se reserva para ejercerlos por sí mismo...

ALLEN: *English Political Thought (1607-1660)*, Londres, 1938.—P. BARATIER: *Lord Bolingbroke et ses idées politiques*, Lyón, 1939.—A. J. CARLYLE: *Political Liberty*, Oxford, 1941.—T. DWIGHT: *Harrington and his influence upon American Political Institutions and political Thought*, «Pol. Sc. Quarterly», 2, 1887.—FIGGIS: *The divine Right of Kings*, 1934.—J. S. FLYNN: *The influence of Puritanism on the political and religious Thought of the English*, Nueva York, 1920.—MICHAEL FREUND: *Die Idee der Toleranz im England der Grossen Revolution*, Halle, 1927.—G. P. GOOCH: *Political Thought in England from Bacon to Halifax*, Londres, 1935. *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Londres, 1927.—F. J. C. HEARNSHAW: *Social and political Ideas of some great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Century*, Londres, 1926.—HOLDSWORTH: *The influence of Coke on the development of english Law*, «Essays in Legal History», 3, Oxford, 1913.—H. F. RUSSELL-SMITH: *Harrington and his Oceana*, 1914.—W. S. SICKEL: *Bolingbroke and his Times*, Londres, 1901.

105. LOCKE: SU PUESTO EN LA HISTORIA DEL PARLAMENTO POLÍTICO BRITÁNICO

Juan Locke (1632-1704), desterrado en Holanda, vive en Amsterdam y en Rotterdam, donde se muestra con mayor poder la fermentación de las ideas. Proscritos franceses e ingleses, sectarios brownistas, carmelitas, anabaptistas, judíos, apóstatas... Allí fué presentado Locke a Guillermo de Orange, a quien bien pronto considera príncipe capaz de llevar a término el gran sueño suyo de una Liga de las fuerzas protestantes. En Inglaterra, adonde va con la princesa, es solicitado para diversas gestiones, como diplomático y como pensador. El diputado Somers, redactor del *Bill of Righs*, futuro primer ministro, le pide consejo: «Lo que me digáis constituirá mi regla de conducta...»

Y Locke fué, así, la regla de conducta de la Inglaterra de la Revolución.

Para acabar con la tradición *tory* de la Restauración, impugna la teorización que Filmer hizo de aquellas doctrinas. Roberto Filmer ofrece de este modo vínculo con Locke, tesis que al ser negada da base a la nueva teoría. Sostenía en su *Patriarcha* el poder natural de los reyes, y no ve mejor ni mayor libertad en los súbditos que vivir bajo un rey. Ataca la libertad natural, y encuentra en el primer poder bíblico la subordinación al gran patriarca, considerando contrario a la naturaleza cualquier gobierno del pueblo o aun la simple elección popular de gobernantes. No cabe otro derecho político—dice—sino aquel que no infrinja el poder natural y paternal de los monarcas.

Los *Two treatises of civil government*, de Locke, combaten la postura de Filmer y hacen la apología de la Revolución de 1868. Semejante movimiento—afirma—no sólo ha sido legítimo y oportuno en aquellas circunstancias, sino también en cualquier momento, con lo que le da una permanente justificación. Locke no se limita, pues, a replicar a Filmer, base doctrinal de los *tories*, sino que también va contra Hobbes, que podría apoyar algunos aspectos de la teoría del derecho divino y que se había colocado frente a la Revolución.

La crítica de Hobbes parte del estudio del estado de naturaleza, en el que ve prevalecer la razón y el orden, el derecho natural y los derechos concretos de vida, libertad y propiedad. Lo único que falta es el poder para dirimir los litigios, y con ese fin se llegó al pacto, que no

fué general, sino específico. No existe contrato entre el rey y el pueblo—dice—, sino determinación del pueblo en sí. Se abre el cauce de las decisiones populares y se dan vigencias a los derechos de los individuos. Plantéase también el tema de la agregación de personas a la comunidad por adhesión al contrato originario. La monarquía absoluta —afirma—no es una sociedad civil, porque el monarca no es juez común dotado de autoridad para decidir entre él y los súbditos, encontrándose frente a éstos. El contrato originario ha de renovarse de generación en generación. Al pacto de unión sigue el de sujeción. (No es difícil advertir las resonancias de estas ideas en la Convención y en el *Bill* de derechos.) El estado civil, surgido del estado natural, crea relaciones entre los ciudadanos como tales, pero también «en cuanto hombres». El poder tiene límites: cuando deja de tutelar los derechos individuales, para cuya defensa se ha establecido, pueden los súbditos rebelarse y resistir.

El cuerpo de doctrina de Locke está en contacto con la experiencia de su tiempo, y por ello consiguió acogida tan clara. Sus tesis fundamentales son el respeto al individuo, la preocupación por legitimar la Revolución de 1688 y la idea de una sociedad organizada precisamente para la conservación de sus miembros. En el primer aspecto sigue la línea puritana que rodeaba al hombre de misticismo y pensaba ante todo en la ciencia. Acoge Locke, también, la posición de los latitudinarios, afirmando con ellos la inviolabilidad del pensamiento. Por donde su doctrina significa un ataque a la teocracia anglicana. En cuanto a la legitimidad de la Revolución, Locke justifica el título de Guillermo II por el consentimiento del pueblo. A este efecto su teoría se apoya sobre el derecho natural. La tesis de que la sociedad se organiza para la conservación de sus miembros, le lleva a afirmar la tarea del poder colectivo, enderezada y determinada por ese fin. A la postre hay en Locke, esencialmente, una implícita exaltación de la Constitución inglesa que reposa sobre dos pactos: primero, cesación del estado de naturaleza; segundo, delegación de la soberanía.

Los elementos que influyen en Locke proceden de Hooker y se matizan por su experimentalismo. Los testimonios de sus contemporáneos nos lo presentan como espíritu inquieto, ávido de saber y pertinaz crítico. A su ambiente juvenil pertenece el partido de los latitudinarios, espíritus amplios, seguidores de Hooker, pero que rechazaban la acción de los Concilios y se ligaban exclusivamente a la Biblia. Sobre su educación puritana pesa esta nueva filosofía. Sus primeros trabajos acogen el estilo de la disertación y son verdaderas conferencias. Se ofrece así como buen receptor de las posiciones del objetivismo escéptico y del oportunismo que mantiene lord Shaftesbury, jefe de los *whigs*, que le hace secretario del partido.

Locke se ha señalado como representante típico de la cultura inglesa de su tiempo: liberal en política, racionalista en religión. Niega la existencia de principios morales innatos; el hombre no tiene otra tendencia natural que la de conseguir su propio bienestar, que es a lo que dirige sus acciones. Hay normas, según las cuales se juzgan aquéllas. Y se separan los pecados y los deberes en la ley divina, los

delitos y las acciones inocentes en la ley civil y los vicios y las virtudes en la opinión pública. La conducta recta da una especie de felicidad.

El éxito de Locke fué extraordinario. Supo ligarse al momento y señalar aquellas actitudes que, al tiempo que justificaban la Revolución recién terminada, abrían caminos a un futuro que se anunciaba próximo y apetecible. Condillac vió ya el mérito de Locke vinculado a su éxito. No siendo una filosofía ambiciosa, se limitó al estudio del espíritu humano; por eso tiene condiciones muy apropiadas para la Inglaterra de Guillermo de Orange y para la Nueva Inglaterra transatlántica.

La fortuna de las ideas de Locke en América es notoria y ha sido ligada a la posición experimentalista que tan fervorosamente mantuvo. Según esta difundida versión, desde 1663 lord Shaftesbury y otros siete señores eran propietarios de la colonia de Carolina. Como, hecha la salvedad del vínculo de fidelidad a la Corona, la soberanía correspondía a los propietarios, presentóse a Locke una ocasión para experimentar sus teorías. Sobre la hipótesis del contrato estableció para aquellos colonos un ordenamiento de tipo feudal: Constitución formal con Gran Consejo, Parlamento de cuatro estamentos, landgraves y caciques. Secretario general de la compañía propietaria, Locke leyó a Hobbes, oyó a Harrington y atendió el parecer de los miembros del Consejo de Administración que presidía Shaftesbury. Así nació la Constitución que se envió a América, donde fué promulgada el 1 de marzo de 1669. Esta Constitución se presentó como el pacto que une a los colonos; todo ciudadano debe jurar respetarla y defenderla, apenas cumpla los diecisiete años. No hay allí, con todo, ni libertad de prensa (sino censura previa ejercida por el canciller de la colonia), ni igualdad social (siervos y esclavos subsisten), pero sí una cierta tolerancia y una tendencia a la unidad establecida sobre la base de una confesión que proclame un mínimo de principios religiosos. Se ha negado, sin embargo, por Fowler, esta participación directa de Locke. No hace falta para señalar su influencia. La declaración de independencia y el *bill* norteamericano de Derechos revelan, en efecto, la presencia de sus ideas. También influyó en Irlanda; en Francia, con los hugonotes, y con Montesquieu; y en Italia, con Gravina.

El complemento de la obra lockiana en la misma Inglaterra nos lo da Blackstone, continuador de Smith. Explicó en Oxford en 1753 y en la cátedra vineriana en 1758. Sus ideas fundamentales son la del mecanismo jurídico y la de la exaltación del Parlamento.

Enlazado también a Locke, siguiendo su línea y la de la escuela escocesa, está David Hume, autor de *Political Discourses* (1752). Frente al pacto social y al derecho divino, Hume ataca también la política histórica. Las ideas filosóficas de Locke, más que sus concreciones políticas, son el sustrato doctrinal de Hume. Su valor como eslabón de la historia estriba en su posición utilitarista, que tiende a someter la moral a la opinión.

R. I. AARON: *John Locke*, Londres, 1931.—CH. BASTIDE: *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, París, 1917.—J. H. BURTON: *Life and correspondence of David Hume*, Edinburgo, 1846.—A. CAMPBELL-FRASER: *John Locke as a Factor in modern Thought*, «Proceedings of the British Academy», 1903-1904.—A. CARLINI: *La filosofia di G. Locke*, Florencia, 1928.—R. CRAEMER: *Gladstone als christliche Staatsmann*, 1930.—DUNNING: *The political philosophy of John Locke*, «Pol. Sc. Quart.», XX, 1905.—H. D FOSTER: *International Calvinism through Locke and the Revolution of 1668*, «American Histor. Review», 32, 1927.—S. FRONDIZI: *Introducción al pensamiento político de J. Locke*, Buenos Aires, 1942.—W. KENDALL: *John Locke and the doctrine of majority-rule*, Urbana, Ill., 1941.—S. P. LAMPRECHT: *The moral and political Philosophy of John Locke*, Nueva York, 1918.—H. L. LASKI: *Political Thought from Locke to Bentham*, Nueva York, 1920.—LESLIE STEPHEN: *English Thought in the eighteenth Century*, 1880.—BASIL WILLIAMS: *The Witgh Supremacy (1714-1760)*, Oxford, 1939.

CAPITULO XXXVII

ABSOLUTISMO E ILUSTRACION

106. LUIS XIV DE FRANCIA Y EL ARTE POLÍTICO. LA CONSTRUCCIÓN TEÓRICA: RICHELIEU, BOSSUET, SAINT-SIMON

El absolutismo de los reyes, apoyado en las doctrinas que exaltan el Poder, va creciendo sobre el esquema de la reforma institucional que culmina con la formación de la monarquía centralizada. Este nuevo régimen supone el desarrollo de la burocracia, cuyos titulares son designados por el rey y de él dependen; la valoración del poder político en lo legislativo y en lo judicial; la tendencia unificadora de la ley; la formación de ejércitos nacionales permanentes; la sumisión de las confesiones religiosas; la transformación de la nobleza, sustituyéndose la aristocracia feudal por la clase titulada; y, en fin, la aceptación de la mayor importancia atribuída a la riqueza mueble, que conduce a un nuevo sistema hacendístico por el que pudo prescindirse de la solicitud de «pedidos» o impuestos, estableciendo como normal el procedimiento de la adquisición de fondos por medio de empréstitos.

Este fenómeno, general en Europa aunque matizado en los distintos países, coincide con la preocupación de los intelectuales por la política práctica. Hay un cierto abandono de las utopías y de los Estados ideales; se mira a la realidad y a la experiencia política nacionales. Es interesante advertir este contacto. Cuando la emperatriz Catalina de Rusia pide a Diderot un plan para una Universidad, se prevé en él una Escuela de Ciencia Política, y en su famoso *nakase* de 1767, toma párrafos enteros de Helvetio, Montesquieu y Beccaria. Mas aunque el fenómeno llega a San Petersburgo, no es allí, sino en París, donde se corta el patrón de la monarquía absoluta ilustrada.

Francia torna así a ser símbolo y a crear en su ambiente una *admiratio*. No falta, con todo, quien niegue el primer extremo, empeñado en explicar la atribución por confusión. El despotismo ilustrado—dice, en efecto, Olivier-Martin—se da como doctrina, pero no como sistema de gobierno. Acaso profundizando conceptos pueda tener razón esta postura, mas la mezcla del hacer y del pensar no permite insistir demasiado en la sumisión de los reyes a las llamadas leyes fundamentales. Y aun manteniéndose éstas, podría darse un sistema de gobierno personal y paternalista, con supresión de Parlamentos y con preocupaciones culturales que cabría en el concepto propio del despotismo.

Su iniciación puede fijarse en 1661, cuando Luis XIV anuncia que nada se hará sin orden suya y que toda autoridad se concentra en

sus manos. Si nunca pronunció la famosa frase *L'Etat c'est moi*, difícilmente se encontrará otra que mejor refleje su política. Limita el poder de los ministros, reorganiza el Consejo de Estado y establece de manera efectiva su poder directo; preside el Consejo y suprime los puestos importantes del Gobierno; mantiene solamente a los secretarios—de donde nacen departamentos calificados por tareas específicas. Así, centraliza el poder y delega en pocos hombres la labor administrativa. Los Estados Generales, que no se reunían desde 1614, dejan de hacerlo durante todo este período.

Luis XIV está satisfecho de su obra. En un edicto de 1667 dice: «La perfecta felicidad de un reino consiste en que un príncipe sea obedecido por sus súbditos y que éstos obedezcan la ley.» En ello realmente reverdecía la versión legalista—que ha solido amparar absolutismos—también otras veces. La exigencia del respeto a las ordenanzas y su codificación señala la posibilidad del estudio de una teoría, y brillan por ella Bornier, Boutaric y Serpillón.

Otro aspecto interesante de la política de Luis XIV está ligado al propósito de conseguir la unidad católica. En 1685 revoca el edicto de Nantes, sobre el supuesto de una vuelta al catolicismo de la mayor parte de los hugonotes. Su posición es regalista, frente a la Iglesia, y en actitud teorizada por Juan Launoy. Esta política fué continuada en el siglo XVIII con el edicto de 1724, contra los protestantes del Languedoc. Luis XV intenta oficialmente una organización confesional en el período 1767-69, creando una Comisión para reformar las Ordenes religiosas masculinas, por el auto acordado de 23 de mayo de 1766. El galicanismo se une a las doctrinas de la Ilustración para impulsar no sólo estas actividades, sino también la expulsión de la Compañía de Jesús, preocupación de aquel ambiente.

De cualquier forma, lo que más directamente se refiere a la posición específica del problema del Estado es la liberación de la búsqueda de las cuestiones de *optima politia* mediante la generación del empirismo, lo que conduce a la formación de un propio arte político, reconociendo los especiales intereses de los distintos territorios, es decir, sobre el principio del «egoísmo estatal» que va a ser la base de la política de Richelieu. Choca advertir con cuánta frecuencia utiliza Richelieu los términos *raison* y *raisonable*. Su pensamiento político está ligado a la idea de la razón de Estado. Tiene un acabado conocimiento del país. En su concepción del Estado, coloca a éste por encima de las confesiones y de los estamentos. Richelieu, Mazarino y el propio Luis XIV son los artífices de una típica forma política teorizada por Le Bret, por Silhon y por Bossuet.

Le Bret, ya aludido al insinuar las líneas generales de la época, sin abandonar la posición dualista tradicional, sostiene en su libro *De la souveraineté du roy* (1632) la indivisibilidad de la soberanía, de modo que no puede ser compartida con nadie; es—dice—como en la geometría el punto. Y le llega al rey directamente de Dios.

También debe señalarse la obra de Juan de Silhon, *Le ministre d'Etat*, publicada en Leyden (1641-1643), compuesta por razonamientos y ejemplos, que cierra la corriente consiliarista, afirma un claro

ejercicio de la prudencia («que consiste en saber escoger entre las cosas las que producen mayor bien»), explica los principios y fundamentos de la Moral y de la Política y se para en la exaltación de la obediencia de los súbditos y de su inalterable sujeción a los príncipes.

Para Bossuet, el verdadero rey es Dios, mas el príncipe su imagen en la tierra. El absolutismo aparece en Bossuet como un hecho o realidad, que exige un total acatamiento: la obediencia—añade—ha de ser callada, *puis que le murmure est une disposition à la sédition.*

Sin estas contemplaciones, Richelieu nos da la definición de la monarquía absoluta, definición dogmática. El rey le aparece como sujeto y objeto de lo estatal; casi el Estado para el príncipe, en vez de éste para aquél.

En tal atmósfera cesan las veleidades de los estudiosos. Ya no hay intelectuales con independencia política. No se tratan los temas relativos al Estado. El hombre se vuelve hacia sí, se encierra, y escribe sobre psicología. De ahí que la parte política de la obra de Pascal (1669) pasara inadvertida. Solamente los predicadores osaron recordar al rey sus deberes.

Por su sotana pudo hablar con libertad Bossuet (1627-1704), teorizante máximo del régimen, aunque en realidad reflejaba el pensar de su época, ya que nadie discutió a Luis XIV la menor parcela de poderes. La teorización de Bossuet arranca del reconocimiento de la necesidad del absolutismo: «Sin esta autoridad absoluta, el rey no puede hacer el bien ni reprimir el mal.» Ve la política sometida a la *necessitas*, ligada a la línea del derecho divino, no sin influencias de la doctrina inglesa. Su *Politique tirée de l'Ecriture Sainte* (1709) más que en Cristo piensa en Luis XIV. La monarquía es concebida hereditaria y absoluta, nacida de conceptos familiares, como el poder de los patriarcas, y de preceptos sacros, pero lo que importan son los súbditos y que éstos obedezcan. El rey está sometido a la razón y queda identificado con el Estado. Su responsabilidad es puramente moral: dar cuenta a Dios; y sus deberes los de la literatura medieval carolingia: defender la religión y la justicia. En conjunto, sugerencias benévolas que esperan benévolas aceptaciones.

Frente a este ambiente y entre las series panfletarias de Amsterdam, se publican algunos opúsculos anónimos, como los *Soupirs de la France esclave* (1688-89), no sin relación con la Revolución inglesa. La crítica no toma cuerpo mientras las cosas parecen desenvolverse bien. Hay que esperar a la segunda parte del reinado de Luis XIV. Entonces empieza el descontento, y—como siempre sucede—se atribuyen las desgracias al gobierno personal, al absolutismo excesivo. La primera reacción fue advertida en los círculos protestantes, tras la revocación del edicto de Nantes. También se enfrentan con el régimen los que desean que la tradición sustituya al absolutismo; esto es, Fenelón y Saint-Simon, principalmente. En una zona media se mueven el abate de Saint-Pierre, soñador y arbitrista, y el grupo de los cartesianos y de los «libertinos», con Bayle, que tiene notable influencia, y está en contacto con Locke; es decir nuevamente no sin relación con el ambiente inglés. Hay que contar asimismo con la

oposición de la nobleza, que se veía desahuciada de los Consejos y se consideraba devorada por los secretarios de Estado. Encabeza esta actitud el duque de Borgoña, a quien se atribuye un proyecto de reforma política y administrativa, estudiado por Tréca.

El cambio de opinión acerca de ideas universalmente aceptadas en los cincuenta años anteriores es resultado directo de los acontecimientos de la época: las guerras desastrosas, el caos financiero, la miseria general. Se quiere, entonces, cerrar el paréntesis absolutista, volver a «la normalidad», a las antiguas tradiciones, que no tienen inconveniente en que sean renovadas: Fenelón, Fleury (que exalta la versión patriarcal de la Monarquía), Boulainvilliers, Saint-Simon y otros abren la brecha. No quieren revolución ni teorizan sobre el derecho natural, sino la renovación de las viejas costumbres, la vuelta a un pasado reformado.

Descuellan en ese movimiento, como personalidades más importantes, Saint-Simon y Fenelón. Saint-Simon felicita al monarca por no haber tenido primer ministro, que es institución—dice—que hace peligrar a la realeza; también le parece bien que no haya admitido eclesiásticos en su Consejo, «porque los clérigos quieren enseñorearse de todo»; mas el régimen de Luis XIV se le antoja detestable por otras dos causas: Por no haber dado poder sino a gentes de la clase media, *roturiers* a los que podía volver a la nada, de donde habían salido, y por haber concedido demasiada autoridad a los secretarios de Estado. Ha sido vana—concluye—la pretensión real de decidirlo todo, porque no puede conocerlo todo. En cuanto a Fenelón, las pinturas de su *Télémaque* dejan ver que si el rey no es un tirano está expuesto a serlo, y en tal sentido, para ser buen rey hay que sentir el cargo como una aplastante servidumbre. Busca ayuda en la doctrina evangélica y su expresión ardorosa le da un tono democratizante. Su poderoso influjo es más bien demoledor. Y en ese sentido su crítica resulta eficaz contra Luis XIV. Desde el punto de vista constructivo, Fenelón plantea un sistema de Estados Generales como asambleas de carácter provincial, invistiéndolas de extenso poder político y reuniendo como diputados al obispo, a un señor de la alta nobleza elegido por ésta y a un personaje importante del *tiers état*, también elegido.

La orientación reformista tiene en el abate de Saint-Pierre una aplicación en el terreno administrativo. La tesis de su *Discours sur la polysynodie* (1718) es la supresión de los secretarios de Estado, a los que llama visires, y su sustitución por cinco Consejos en los que dominase la Nobleza. Su postura queda reflejada por la Declaración de 15 de septiembre de 1715 que crea siete Consejos, bien que en ellos dominase la Nobleza menos de lo que esperaba y su funcionamiento resultase anárquico. De ahí que a la muerte de Fleury (1743) se volviese al sistema anterior.

No puede pasarse por alto la crisis de las Asambleas representativas. Solamente se piensa en ellas con Luis XIV; hay que esperar a 1788 para que en una convocatoria de Notables se plantease el estudio de la convocatoria de los antiguos Estados Generales, bien que

la solución ideada fué una amalgama de los sistemas francés e inglés sin resultado ni acogida.

Llegan así el renacimiento del individualismo y el de las teorías de los derechos del pueblo, por la línea revolucionaria inglesa, y no sin influjo de Locke. El rey está en su oficio para atender al pueblo y para defender los derechos del pueblo. Y luego brillan Voltaire, con sus *Droits de l'homme*, y Rousseau, con su *Contrat social*. La controversia frente a esta postura sólo tiene un nombre: D'Argenson. El marqués de Argenson (1694-1757) fué un político activo, consejero en el Parlamento, intendente, ministro de Asuntos Exteriores. En su obra *Traité de Politique, ou considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, escrito antes de 1737, pero sólo publicado después de su muerte (en 1764), «se examina—según reza el subtítulo—hasta qué punto puede ser admitida la democracia en el gobierno monárquico». Es también autor de pensamientos sobre la reforma del Estado. Lo importante, viene a decir, no es la mecánica, sino la esencia: «Que el poder público sea dulce, firme y benéfico, y no harán falta esas máquinas políticas del contrapeso de los tres poderes que tanto relieve cobran en Inglaterra.» Nada de Parlamentos—insiste—: magistraturas locales populares.

AVENEL: *Richelieu et la monarchie absolute*, Paris, 1869. *La jeunesse de Richelieu*, «Rev. des Quest. Histor.», 4, 1869.—A. BICKART: *Les Parlements et la notion de souveraineté nationale au XVIII^e siècle*, París, 1932.—A. DE BOISLISLE: *Les Conseils sous Louis XIV*, París, 1891.—C. J. BURCKHARDT: *Richelieu*, trad. ital., Turín, 1942.—LEON CAHEN: *Les querelles religieuses et parlamentaires sous Louis XV*, París.—COLOMBET: *Les parlamentaires bourguignons à la fin du XVIII^e siècle*, Lyón, 1936.—ALBERT CHÉREL: *Fénelon au XVIII^e siècle en France, son prestige, son influence*, París, 1918.—JOSEPH DÉPIEU: *Histoire politique des Protestants français*, París, 1925.—F. J. DENIS: *Politiques: Fleury, Saint-Simon, Boulainvilliers et Duguet*, Caen, 1871. *Essais sur la littérature, morale et politique du XVII^e siècle*, Caen, 1891.—L. DIMIER: *Bossuet*, París, 1917.—F. FUNK-BRENTANO: *Luis XIV y su corte*, trad. esp., Barcelona, 1943.—A. GRUEN: *Les Etats provinciaux sous Louis XIV*, París, 1902.—FRITZ HARTUNG: *L'Etat c'est moi*, «Hist. Zeits.», 169, 1949.—PAUL HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. esp., Madrid, 1946.—E. KOHN-BRAMSTEDT: *La sociedad y el pensamiento político en Francia* (en MAYER: *Trayectoria del pensamiento político*), trad. esp., Méjico, 1943.—PAUL JANET: *Saint-Simon et le saint-simonisme*, París, 1878.—G. LACOUR-GAYET: *L'éducation politique de Louis XIV*, París, 1898.—J. LAMSON: *Les idées politiques du Marquis d'Argenson*, Montpellier, 1943.—A. LEMAIRE: *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime*, París, 1907.—F. MEINECKE: *Die Lehre von den Interessen der Staaten im Frankreich Richelieus*, «Hist. Zeitschrift», 127, 1922.—WILHELM MOMMSEN: *Richelieu als Staatsmann*, «Hist. Zeitschrift», 127, 1922.—F. OLIVIER-MARTIN: *Les practiques traditionneles de la royauté française et le despotisme éclairé*, «Bull. Intern. Comm. of Histor. Sciences», 5, 3, 1933.—G. PAGES: *La Monarchie de l'ancien régime en France*, París, 1928.—FR. PIETRI: *La réforme de l'Etat au XVIII^e siècle*, Barcelona, 1944.—H. SÉE: *Les idées politiques de Diderot*, «Revue Historique», 1897. *Les idées politiques de Fenelon*, «Rev. d'Hist. Moderne et Contemp.», 1900. *Les idées politiques du duc de Saint-Simon*, «Revue Historique», 73, 1900.—G. TRÉCA: *Les doctrines et les réformes de droit public en réaction contre l'absolutisme de Louis XIV*, París, 1909.

107. FEDERICO II DE PRUSIA, O EL REY-FILÓSOFO

La ilusión del reinado de los filósofos o del gobierno de reyes que filosofen está viva en Federico II de Prusia. Ya en 1728, doce años antes de reinar, firmó alguna carta como *Fréderic le Philosophe*. Realmente era lo que entonces se entendía por tal, incluso en el terreno de las ideas religiosas, pues si ante los católicos parecía protestante, a los luteranos se les antojaba reformado. Cuando ha de pasar una temporada castigado, en el encierro, en Küstrin, medita justamente temas filosóficos... Se encuentra así en la más concreta línea del Despotismo ilustrado. No le faltan sino la amistad con Voltaire y la admiración por ese Enrique IV, de quien Voltaire ha escrito un poema considerándole príncipe «justo y benéfico», dos calidades que entran muy hondo en la teorización del poder ilustrado.

Hijo de Federico Guillermo, conoce la ofensiva diplomática contra su padre y vive el ambiente difícil de la época. Su preceptor, Duham de Jandum, calvinista francés emigrado, le puso en relación con el mundo propio. Cala en su pensamiento el cartesianismo y acoge corrientes doctrinales inglesas.

Cuando, en 1740, sube al poder, por muerte de su padre, entra con entusiasmo en el ejercicio del mando político. Ha conquistado o está a punto de conquistar la verdad y tiene, con la Corona, medio de difundirla. De Luis XIV se podrá discutir el aspecto ilustrado; en Federico no hay la menor duda. Convoca a los intelectuales, crea una Academia: llama a Wolf para presidirla. El impulso es tal, que ya no es nueva Roma, sino nueva Atenas, lo que Berlín parece. Y, en efecto, Voltaire así lo dice. Las medidas que toma son las típicas de un monarca justo y benéfico. En 1748 ordena que desde cada provincia se le envíen directamente informes mensuales. En 1763 reconoce la importancia de la industria, y la protege, al tiempo que reforma los sistemas fiscal y financiero.

Federico es el caso ejemplar del filósofo metido a gobernante. Hay, en su acción, un mutuo influjo de la teoría y de la práctica. Por eso, para situarlo y conocerlo, hay que determinar su pensamiento político y su quehacer de rey.

En cuanto al pensamiento, aun siendo príncipe, había teorizado sobre política: sus *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe* (1738) y su *Antimachiavel ou Examen du Prince* (1739) son elementos que hay que relacionar con el «Testamento político» de 1752, y, en fin, con el *Essai sur les formes du gouvernement et sur les devoirs des souverains* (1781), que señala a los setenta años la persistencia de su pasión doctrinal. Es, en conjunto, una vida de preocupación por ser el rey que a la época corresponde.

Las ideas que afirma son las de la soberanía popular y del contrato social, pero no saca de ellas todas las consecuencias, que demolerían su edificio. No hay, por ejemplo, reconocimiento del derecho de resistencia, pues Federico estima incondicionada su voluntad. Ciertamente—añadimos—porque cree que es un buen rey. Se tiene, en

efecto, la impresión de que Federico hace depender de la bondad de las personas la bondad misma de los regímenes. Los hombres tienen deberes, y el rey también; ese deber que, en frase suya, era su Dios supremo.

En esta doctrina de los deberes se separa de la tesis tradicional por influjo de Cristian Wolf, a quien repone en su cátedra, de la que había sido sacado por la persecución de místicos y pietistas, y eleva a la presidencia de la Academia. Wolf ofrece así una raíz muy digna de estudio, pues perfila la actitud mental del rey-filósofo.

En otro aspecto la concepción fridericiana choca con el individualismo; su defensa de los derechos del súbdito constituye rueda esencial de su visión política, que no atomiza al Estado. Otra curiosa reserva se da frente a la teoría de la división de poderes, que indirectamente rechaza. Federico desea tener mando sobre cada rama de la Administración.

En el terreno de la organización interna es estamentarista. Su *Landrecht* reconoce los estamentos, formados por aquellas personas que tienen iguales derechos por su nacimiento, su profesión o su situación social. Son los campesinos, los burgueses y los nobles. Confirma el derecho al trabajo, como consecuencia de la actividad benéfica del Estado y de su obligación de procurar la alimentación y el cuidado de los súbditos.

Formula también la libertad de pensamiento y de conciencia. Exige a ese fin obediencia a la ley, fidelidad al Estado y buenas costumbres en la conducta social. Su organización es esencialmente un ejército. Y con el ejército está la burocracia, calificadora del régimen, y verdadero partido de la reforma en el Estado mismo—como ha notado Hintze—, que combate, con la nueva cultura cameralista, por las ideas del Iluminismo y de la igualdad jurídica. Federico regula también los problemas de la industria y de la agricultura, fundamentando su acción en la preparación científica y en la influencia pedagógica.

Cuenta, en fin, con los problemas de la religión. No admite la publicación del Breve de Clemente XIV, que, en 1773, disuelve la Compañía de Jesús, y acepta la indicación de Felbiger para colocar a los jesuítas en los liceos prusianos.

El Estado fridericiano, gobernado según las luces de la más pura razón y vigilado por una serie de párrocos y de funcionarios, deja de ofrecerse como benéfico a fines del siglo. El mercantilismo lo ha conducido hacia la bancarrota económica. No es ella, con significar tanto, la única causa de la caída. Hay que tener en cuenta también cómo sublevaba a las gentes el intervencionismo que le caracterizó, y así, frente al sistema fridericiano se alza el hombre que busca la libertad y que se enamora de la espontaneidad, es decir, el tipo humano que acaba por volcarse en la línea romántica. Las críticas a Federico, calificado sarcásticamente como Salomón del Norte, se mezclan con los movimientos pietistas, que huyen de los formalismos puramente externos de la iglesia oficial y se ven acordadas con la crisis que hace

pensar a los campesinos y a los mercaderes en que su rey se ha equivocado.

La exaltación de Federico llega a España a través de Francia: Porcel, el padre Isla e Ignacio López de Ayala dan testimonio, por no aludir a las comedias de Comella.

EMMY ALLARD: *Friedrich der Grosse in der Literatur...*, Halle, 1913.—W. ANDREAS: *Markitz u. der Staats Friedrichs der Grosse*, Munich, 1927.—H. BRUNSCHWIG: *La crise de l'Etat prusien à la fin du XVIII^e siècle*, París, 1947.—H. DROYSEN: *Briefwechsel zwischen Friedrich dem Grossen und Voltaire*, Berlín, 1911.—L. PAUL-DUNOIS: *Fréderic le Grand d'après sa correspondance politique*, París, 1903.—HEYMANN: *Ueber Staat und Volk im Staatsbegriff Friedrich der Grossen*, 1933.—OTTO HINTZE: *Die Behœrdenorganisation un die allgemeine Staatsverwaltung Preussens im 18. Jahrhundert*, «Acta Borussica», 6,—P. HONEGGER: *I diritti dell'uomo e il concetto della libertà in Voltaire*, Turín, 1924.—BERTHOLD KOSER: *Friedrich der Grosse*, Stuttgart, 1925.—WERNER LANGER: *Friedrich der Grosse und die geistige Welt Frankreich*, Hamburgo, 1932.—L. LÉVY-BRUHL: *Les théories politiques de Fréderic II*, «Ann. Ecole Libre Sc. Pol.», 1899.—H. PIGGE: *Die Staatstheorie Friedrich der Grosse*, Muenster, 1904.—J. v. PFOTT: *Staat und Volk in der Schriften Friedrichs des Grossen*, Berlín, 1937.—GERHARD RITTER: *Friedrich der Grosse*, Leipzig, 1936.—EDUARD SPRANGER: *Der Philosoph von Sanssouci*, Berlín, 1942.

108. JOSÉ II DE AUSTRIA Y PEDRO LEOPOLDO DE TOSCANA

Otro núcleo de Despotismo ilustrado en el centro de Europa es el de Viena. José II acoge en primer término la unificación uniformista de la administración. Absorbe a Hungría, y hace llevar a Viena la corona de San Esteban. Suprime el Senado de Milán, fundación de Luis XII, respetada por Carlos V. Crea una Cancillería y un Tribunal áulico central. El régimen fiscal está influído por el fisiocratismo. Esta corriente da a la experiencia austríaca un peculiar sentido económico. Se hace igualitario el sistema, se pretende mezclar las clases, y, en fin, reconocer el talento de las personas, atendiendo exclusivamente a él para la designación de puestos.

Los dos aspectos fundamentales de la política de José II son el burocratismo y el regalismo.

En el primer aspecto debe destacarse su versión del rey como funcionario, proclamada en el famoso decreto que se inicia con las palabras: «Nosotros, los funcionarios...» En el segundo pudo dar calificación de «josefismo» a su versión regalista, teorizada por Esteban Rautenstruauch. Independiza al clero de Roma, establece una Iglesia nacional burocratizada y democratizada, y crea Seminarios generales frente a los diocesanos. La Ordenanza de 1781 contra los jesuítas es un verdadero panegírico de la libertad de conciencia.

La importancia del movimiento austríaco es notable. Repercute en Francia, donde Luis XVI resuelve la tolerancia en los términos del Decreto de José II de 1781. Bien que donde más directamente se refleje sea en Italia, con Pedro Leopoldo de Toscana, hombre abierto a las nuevas corrientes, que estimula y subvenciona la edición livornesa de la *Enciclopedia*.

De Toscana llegó luego a Nápoles, que tiene por rey a Fernan-

do IV. Y en su conjunto existe una versión italiana de la que son teorizantes Escipión de Ricci, Pedro Tamburini y José Zola. Ricci es el más importante. Era obispo y coadyuvó con Leopoldo a las concontroversias del príncipe frente a la Curia pontificia.

A su vez, Nápoles es centro de expansión, y de allí va el Despotismo ilustrado a Portugal y a España, aunque también acudió por la vía francesa: así el *Derecho christiano universal* o Código de Federico el Grande, traducido al francés e impreso en 1754, llega tres años más tarde y de mano de un oficial de infantería a don Melchor de Macanaz, encerrado en la prisión de La Coruña.

B. CROCE: *Il pensiero italiano nel 600*, «Critica», 1926.—GEORGINE HOLZKNECKT: *Ursprung und Herkunft der Reformideen Kaiser Josephs II auf kirchlichen Gebiete*, Insbruch, 1914.—HOLLDACK: *Der Physiokratismus und der absolute Monarchie*, «Hist. Zeitschrift», 145, 1932.—E. LEVI MALVANO: *Les éditions toscanes de l'Encyclopédie*, «Rev. de Litt. Comp.», 1923. *Libri proibiti nel settecento*, «Mel Hauvette», París. 1934.—R. MAZZETTI: *Pietro Tamburini*, Mesina, 1948.—PAUL VON MITROFANOW: *Joseph II*, Viena, 1910. A. PANONE: *Lo Stato borbonico*, Florencia, 1924.—M. SCHIPA: *Regno di Carlo III di Borbone*, Nápoles.—VENTURI: *Le controversie del Granduca Leopoldo I di Toscana e del vescovo Scipion de'Ricci con la corte romana*. «Arch. Stor. Ital.», 8, 1891.

CAPITULO XXXVIII

EL PENSAMIENTO POLITICO ILUSTRADO

109. LA LÍNEA GERMÁNICA: DE ALTUSIO A WOLF

La vida de Juan Altusio (1557-1638) le da experiencias y saberes. Estudia en Basilea con Dionisio Godofredo, profesa en Gimnasios, dirige la Escuela de Herbern, explica Derecho; es funcionario de la Cancillería real de Dillenburgo y síndico de Emden. Su obra fundamental, *Politica methodice digesta* (1603), «ilustrada con ejemplos sagrados y profanos», está directamente enlazada al momento ideológico de Europa y a la tradición estamentaria tudesca.

La Política—escribe Altusio—es un arte humano enderezado a la constitución, el cultivo y la conservación de los miembros de la sociedad. Por donde—añade—se llama *symbiotica*. Ya es expresivo el término. La ley fundamental del Estado es una *consociatio symbiotica*. Se exalta así el elemento vincular y orgánico, que toma vida en los distintos tipos de comunidad: la familia, el gremio, la compañía, y cobra especial relieve en la ciudad, que asocia las comunidades privadas. La construcción de Altusio recuerda la teoría de las *universitates*, reconociendo las autarquías cívicas o *politeumas;* pero está caracterizada, sobre todo, por el elemento corporativo. De la ciudad se pasa a la provincia y de ésta al Estado, que es la comunidad simbiótica integral.

La caracterización del Estado aparece en Altusio como ente universal, suficiente y dotado de potestad de dominio. En este punto se enlaza con la línea tradicional, medieval, que no ve diferencia en la naturaleza de las distintas entidades: *civitas* o *regnum*. Lo que define al Estado es el grado y modo de su poder. No reconoce superior, posee los derechos de paz y de guerra, acuña moneda y dicta leyes.

Doctrinalmente, la construcción altusiana se funda sobre dos conceptos: el de contrato social y del federalismo corporativista. Aunque la doctrina del contrato social llegue a Altusio como legado del pensamiento anterior, su punto de vista marca una época: justamente por su elaboración en torno a la significación y al contenido del contrato de dominación. La idea federalista responde a una tradición nacional, al sentimiento estamentario germánico, y le conduce a construir su teoría de la sociedad en sentido corporativo. Por ahí surge también la teorización del orbe político, el ordenamiento de los Estados y el de las relaciones exteriores. Con el *sistema civitatum* entran en los conceptos de *fœdus* y de *corpus confœderatorum*.

Muy interesante y de gran valor para su método es el elemento

jurídico. No señalamos a humo de pajas su discipulado cerca del gran Godofredo. Gracias a esa base romanista, Altusio teoriza fácilmente sobre la idea del Estado vinculado al orden jurídico, que es, de este modo, la culminación de las teorías iusnaturalistas.

Visto desde el ángulo de la historia de las ideas, Altusio representa la tradición del calvinismo alemán. Mas es hombre que estuvo abierto a las mejores influencias. La lógica de Ramus resplandece en *De arte iurisprudentiæ romanæ*, y la utilización de nuestro Covarrubias revela que sabía escoger.

Casi un siglo más tarde hay en Alemania otra gran figura, ya ésta directamente ligada al movimiento fridericiano: la de Juan Cristian Wolf (1679-1754). Expulsado de Prusia por Federico Guillermo, es llamado por el rey-filósofo, y recibido con todos los honores y repuesto en su cátedra. Sus obras, la *Politik* (1721) y la *Institutio Juris naturæ et gentium* (1756), teorizan sobre el estado de naturaleza, viendo en él hombres dotados de derechos de igualdad y de libertad. La doctrina de Wolf conviene a la época de Grocio y de Pufendorf, pero tiene una mayor precisión. Distingue derecho natural, derecho de gentes y política, presentando ésta como teoría del Estado.

Partiendo de la contemplación del mundo primitivo, construye los fines de la comunidad política en relación con conceptos que superan la simple exaltación del naturalismo. El Estado ha de dar al hombre la felicidad, la tranquilidad, la suficiencia y la seguridad; conceptos que tienen gran resonancia en la Historia y que evocan antiguas teorías y tesis que habrán de cobrar en Wolf razón de estudio. En efecto, su orientación general espera la superación filosófica que ha de significar el esfuerzo de Lessing (1725-1781). Entre Altusio y Wolf, principio y término del pensamiento alemán en los siglos XVII y XVIII, destaca Juan Federico Horn, que a mediados del siglo XVII escribe su *Politicorum pars architectonica de civitate*, donde ofrece el reflejo de las teorías del derecho divino desarrolladas en Inglaterra y en Francia durante aquella época.

F. BATTAGLIA: *La vera politica di Christiano Thomasio*, «Riv. Int. di Filos. del Dir.», 14, 1934. *Christiano Thomasio*, Roma, 1936.—OTTO GIERKE: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1880.—H. LASKI: *La edad de la razón*, en sus *Studies in Law and Polotics*, Londres, 1932; trad. esp., Madrid, 1933.—A. PASSERIN D'ENTREVES: *Giovanni Althusio e il problema metodologico nella storia della filosofia politica e giuridica*, «Riv. Inter. di Filos. del Dir.», 14, 1934.

110. LA LÍNEA LATINA: LA FILOSOFÍA FRANCESA Y LA ITALIANA. CATOLICISMO E ILUSTRACIÓN

La teorización nacida en Francia tiene directa repercusión en el pensamiento político de todo el Occidente. Hay allí un movimiento importantísimo que ocupa la primera mitad del siglo XVIII con Bayle, Montesquieu, Voltaire, Diderot y Rousseau. Bastan estos nombres para juzgar de su resonancia. Mas están también el *Club de l'Entresol* y la *Encyclopédie*. En la segunda mitad del siglo la obra continúa,

y suenan otros hombres no menos eminentes: Condillac, D'Alembert, Helvetius, D'Holbach, Condorcet... El dominio que consiguen en el terreno intelectual es absoluto. Frente al movimiento filosófico ilustrado, solamente destacan adversarios de formación teológica, polemistas tan numerosos como poco descollantes.

El mundo político francés queda entregado a «los filósofos». Necker pudo publicar su *Ensayo sobre la legislación y el comercio de granos* solamente por serles persona grata.

Y con los filósofos, ya que aludimos a un tema que nos lo trae, brillan los economistas, que representan un papel análogo al de la clerecía medieval. Aparecen los fisiócratas—cuya importancia fué advertida en la legislación de José II de Austria—. Buscan la felicidad de los hombres y creen que la encuentran más en la igualdad que en la libertad. La Escuela de Quesnay es partidaria del Despotismo ilustrado, considerando como fundamental la mejora de la condición de los súbditos, cosa que nadie puede hacer tan adecuadamente como un monarca dotado del más extenso e ilimitado poder.

Las ideas políticas de los fisiócratas constituyen el contrapeso de la exaltación filosófica coincidente. Afirman que hay que partir de los principios de las leyes y del derecho naturales, considerados anteriores a la sociedad; por donde estiman la superioridad del hipotético orden precedente frente al nuevo sentado sobre la ley. Lo esencial no es el sistema jurídico, sino la propiedad. De la propiedad deriva la libertad y aun todo el orden social.

Así se plantea *L'ordre naturel et essenciel des sociétés politiques*, de Mercier de la Rivière, obra publicada en Londres y en París en 1767. Mercier de la Rivière defiende una posición intermedia sobre la teoría del orden, partiendo de la vida social humana. El rey se presenta como factor de equilibrio en este orden social, secuela del natural. Por eso el rey ocupa un puesto importantísimo, siendo titular de las más decisivas funciones. Lo que se busca es que el rey no actúe con arbitrariedad, es decir, se va hacia la línea del poder moderado. El despotismo arbitrario es odioso—dice—; no así el despotismo legal.

A pesar de todas las distinciones, el interés económico es el que conduce más fácilmente hacia los caminos del despotismo. La confianza que tiene Diderot con Catalina II de Rusia no impide que le haga ver la maldad del gobierno arbitrario. Desconfiad—le dice—de un rey que se sepa de memoria a Aristóteles, Tácito y Maquiavelo. Es preciso no perder el respeto a las leyes—viene a añadir en otra parte—: el gobierno arbitrario es siempre malo, aunque lo dirija un príncipe justo.

Y entre filósofos y economistas el terreno se pone en sazón para la siembra de las doctrinas de reforma social. Las representan Morelly y Mably; el primero, en su *Basiliade* y en su *Code de la Nature;* Mably, en los *Entretiens de Phocion*, en el ensayo *De la législation* y en el *Parallèle des romains et des français.*

Otra dirección que debe ser señalada es la del radicalismo, que, buscando una nueva base al Estado, cree encontrarla en el egoísmo de los hombres. Reflejan esta postura Helvetius y Holbach. Helve-

tius (1715-1771), en sus libros *De l'esprit* y *De l'homme;* Holbach (1723-1789), continuador suyo, en *Système de la Nature* y *Politique naturelle*. Helvetius sostiene la necesidad de educar a los pueblos tomando la ley en la mano. Todo depende del arte del legislador, que con tal objeto debe crear el interés de las personas en el seguimiento de sus preceptos. Holbach viene a significar también un planteo de reservas ante la difusión de la Ilustración, pensando sobre todo en la naturaleza humana y procurando que las medidas de gobierno se ajusten a ella, o, mejor dicho, que cuenten con sus reacciones y sus características.

Economistas y filósofos preparan el ambiente de Francia y aun el del entero occidente de Europa para la transformación que conduce a la Revolución. Sería evidentemente un mito poético, con palabras de Laski, decir que los filósofos trajeron la Revolución; pero es evidente que sin ellos no hubiera sido la misma. Pensemos en Marat, declamando en las Tullerías el *Contrato social*. Pensemos en el extraordinario poder de penetración que tienen las ideas, entonces lanzadas en libros y libelos. El espíritu religioso ya no constituye obstáculo alguno. Voltaire es soberano de un reino cuya influencia es más amplia y más real que la de la Corte de Versalles. La siembra de Bayle es recogida por Voltaire. Gran lector de libros políticos ingleses, busca la sumisión del gobierno a la razón y fundamenta la ciencia política sobre los datos de la experiencia y de la Historia. Piensa en el triunfo de la ley natural. Para hacerlo más fácil, torna a la idea del mínimum religioso: adorar a Dios, someterse a sus designios, hacer el bien... Parte, desde otro extremo, de la tolerancia, a cuyo estudio dedica un tratado (1765); pero también la tolerancia es un mínimum: lo que desea es la emancipación de los hombres de la autoridad espiritual. De ahí su pretensión de que el gobierno no se ponga al servicio de la Iglesia y de que ésta sea vigilada por aquél. Quiere la secularización de la sociedad, la libertad del pensamiento, la unidad legislativa, la reforma de la legislación penal... Mezcla hábilmente propuestas que pueden conseguir general aceptación con tesis que exigen el abandono de la idea cristiana...

Mas Voltaire no lleva las «luces» al ámbito progresista, republicano o al menos constitucionalista. Recordémosle con Federico II en la Corte prusiana. Voltaire, dando origen a tantas posiciones demoledoras, fué, sin embargo, partidario del despotismo. De un despotismo aconsejado por él... Y, por tanto, en línea protestante. Las ideas políticas de Voltaire son, en este aspecto, reaccionarias. La república —dice—no se funda sobre la virtud, sino sobre la ambición. La democracia sirve para países pequeños y en ciertas condiciones. No puede imaginarse la hipótesis del sufragio universal: no tienen capacidad para emitir su voto—escribe—los que no tienen casa ni tierra; es como si el mozo de un comerciante ordenase los negocios de su patrón.

Con igual ímpetu que Voltaire tomaban la pluma «para iluminar a la nación» intelectuales y estudiosos de Italia. Se difunde la idea de que sin estos hombres no puede hacerse nada bueno ni en política

ni en otra materia alguna. Mas en el grupo italiano se empieza precisamente por una figura que a su porte excepcional y a su posterior influjo une calidades que le separan de la línea filosófica francesa. Uno de los casos más interesantes de la historia de las ideas es este del gran italiano Juan Bautista Vico (1668-1744), menos influyente en la Europa de su época, hecha excepción de Montesquieu, que conoció sus obras, aunque no las cite, e incluso parece que le trató personalmente, que en la del siglo siguiente (y entre nosotros en Donoso y en Balmes), pero cuyas tesis se ligan a la Ilustración e impulsan la creación del círculo intelectual napolitano, cuya importancia está fuera de duda.

La obra fundamental de Vico es la *Scienza nuova*. En ella parte de los principios de la metafísica y de la moral y recoge las aportaciones de la prudencia humana con tendencia hacia la perfección. Significa a este respecto la superación del cartesianismo. Ligado a la tradición humanística y sin contacto con las doctrinas difundidas en el extranjero, el mundo de Vico es un mundo humano. Ve el estado primitivo, *ferino* o de lucha, no como una aspiración o momento que debemos imitar o rebasar, sino como fondo permanente de la vida. El paso del estado ferino al civil se determina por la obra de la legislación, que se explica sólo en tanto trata de mejorar al hombre, purificando las pasiones y aniquilando los vicios. Este paso tiene una base de espontaneidad, pues advierte la existencia de una predisposición hacia el reconocimiento de lo justo, transfondo religioso o temor de Dios, con la realidad de la Providencia.

Basta señalar esta síntesis de su doctrina para comprender cuán diferentes son las raíces del círculo napolitano nacido de J. B. Vico frente a las del iusnaturalismo y el progresismo franceses. Vico se ofrece contra el racionalismo generalizador interpretando personalmente el mundo y los hechos sociales. También es interesante en la concepción viquiana su tesis de las etapas, que señala la marcha del orden político desde el teocratismo a la aristocracia y al régimen popular.

En su conjunto, la visión de Vico representa la reacción de un alma cristiana y humanista en un período de monarquías y repúblicas fundadas sobre el pueblo, despertando ya a la vida política, o presente, al menos, en las preocupaciones de los gobernantes. Vico aporta una fundamentación doctrinal singularmente apta para acoger la política realista de Hegel y de Gioberti. Sus seguidores—Filangieri, Genovesi, Cuoco—encontraron en la fidelidad a las ideas de Vico una defensa frente al abstracto racionalismo francés del cual dependían (especialmente bajo el influjo de Descartes), y una conciencia nacional moderada que dió matiz—y aún más que matiz—a la Ilustración crecida en Toscana y en Nápoles.

Croce ha señalado la influencia francesa y cartesiana en este último grupo. Las «luces» están en las obras de gentes que escriben «en países libres», como decía Giustiniani. Con éste brilla Pablo Matías Doria, autor de tratados sobre la vida civil y sobre la educación de los príncipes.

La personalidad más importante es Filangieri, cuya obra juzga un contemporáneo como «astro luminoso y benéfico». Cayetano Filangieri (1752-1788) conquistó especialmente la fama por su *Scienza della legislazione* (1780). Estudia a Platón y a Aristóteles, de los que saca aforismos políticos. Escribe una *Moral de los príncipes* «deducida de la Naturaleza». Y sobre la base de la Naturaleza y de los aforismos, su *Scienza*. La obra debería tener siete libros, pero sólo pudieron salir los dos primeros y parte del tercero, del cuarto y del quinto, pues las ocupaciones políticas y cortesanas y la prohibición lanzada por la Iglesia en 1784 dañaron su esfuerzo, bien que dieron mayor difusión y especial ambiente a lo escrito. El nombre de Filangieri recorre el mundo. Benjamín Franklin le pide opinión sobre la Constitución norteamericana. La República napolitana le exalta, pero las vicisitudes de la política le hacen emigrar con su familia, que es adoptada por la República francesa, y recibe el homenaje de Napoleón.

Filangieri fué uno de esos iluministas que están ya en contacto con el constitucionalismo. Corresponde a su línea, entre nosotros, Ramón de Salas, a principio del siglo siguiente. Hay en Filangieri un racionalismo abstracto que le lleva a combatir la Constitución inglesa, inadaptada a sus fórmulas, y a exaltar el americanismo. Admira al orden político creado más allá del Atlántico. Compara a Penn con Solón y con Licurgo. Tiene tanta fe en la razón, que la considera como una nueva religión, lo que le conduce a luchar contra la Iglesia y contra la clerecía. Mas de ésta le llegan algunos inesperados secuaces. Uno, Capecelatro, arzobispo de Tarento, que escribe un *Discorso político* sobre el origen, el progreso y la decadencia del poder de los clérigos en los señoríos temporales (Nápoles, 1788).

En otro orden de ideas y bien ligado a éstas—como se ha advertido entre las preocupaciones volterianas—merece mención César Beccaria (1735-1794), cuya labor frente a la Inquisición y a los tribunales políticos es acogida con fervor por todo el ámbito de la Ilustración europea. Influye en Francia y en Inglaterra, donde le siguen Benthan y Howard. Su libro *Dei delitti e delle pene* (1763) supone una nueva conciencia jurídica y conduce al planteo del régimen de derecho como esencia del Estado. Las doctrinas de Beccaria se sintetizan, frente a la penalidad, sosteniendo que las penas solamente han de fijarse por ley (con la consecuencia de que cualquier ciudadano puede hacer lo que no sea dañoso a un tercero); que la sociedad soberana que legisla no debe ocuparse de juzgar los actos individuales, que es tarea de los magistrados (de ahí un cierto arbitrio judicial, consideración de circunstancias), sino dar las normas generales, y que más que el rigor lo que importa es la rapidez en la sanción.

Los aspectos políticos de su doctrina valoran el bienestar público, la exaltación de la razón y la resolución de los problemas por medio de una reforma legislativa.

De Nápoles llega este iluminismo a Portugal y a España, sin perjuicio de la directa influencia francesa. Especialmente debe citarse a Luis Antonio Verney (1713-1792), que con Almada, ministro en Roma, y con Pombal, durante su verdadero Consulado, influyen en la

orientación política lusitana. La teorización tradicional expuesta por el jesuíta Fragoso corre la suerte de sus abultados y olvidados libros.

Queda por aludir, someramente, al contraste, ya por lo demás advertido, entre Catolicismo e Ilustración. La doctrina de Altusio, como se sabe, crece en el terreno de una determinada concepción religiosa: la del calvinismo. La Enciclopedia no es sino la obra del racionalismo, convertido en confesión de los filósofos; no sólo intento de aplicación del cartesianismo a los problemas humanos—y concretamente a la moral—, sino tendencia universalista que, aplicada a la religión, vuelve a la idea del mínimum religioso, unificando cristianismo y budismo en una especie de religión natural.

Especial interés tiene el febronianismo, así llamado por Justo Febronio, seudónimo del obispo sufragáneo de Tréveris Houtheim, en cuya obra *De statu Ecclesiæ et legitimæ potestatis Romani Pontificis* (1763) propone reemplazar la monarquía pontificia por una aristocracia de obispos con poder delegado de una democracia de sacerdotes y de fieles. El Papa tendría el poder ejecutivo y el Concilio acogería el legislativo y doctrinal.

Proyectadas sus consecuencias al terreno de la política práctica, el Iluminismo conduce al jurisdiccionalismo. No existe—subraya Jemolo—una teoría general común, sino sólo ciertos aspectos característicos, como el reconocimiento de la exageración del elemento religioso y clerical, la extensión de la órbita de la acción social del Estado, etcétera. Y es curioso que en el caso de Italia, mientras se barren las leyes reformadoras, perviven las doctrinas que las presidieron y que siguen influyendo en el resurgimiento nacional del siglo XIX. Trátase de vigorizar la defensa de la soberanía estatal frente a la Iglesia, y en conjunto se arriba a un jurisdiccionalismo jansenista, que es el lado teórico eclesiástico de la Ilustración. Cuando Leibniz piensa en la unión de las Iglesias, no se dirige a Roma, sino a Francia. Políticamente se han superado las dos versiones de la Reforma y de la Contrarreforma.

E. ALLIX: *La philosophie politique et sociale de Mably*, «Rev. d'Etudes Histor.», 1899. F. AMERIO: *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Turín, 1947.—J. BENEYTO: *La Escuela iluminista salmantina*, Salamanca, 1949.—E. BUONAIUTI: *Giansenio*, Milán, 1928.—LUIS CABRAL DE MONCADA: *Um «iluminista» portugues do seculo XVIII: Luiz Antonio Verney*, Coimbra, 1941.—CANTONI: *G. B. Vico, Studii critici e comparativi*, Turín, 1867.—E. CHIOCHETTI: *La filosofia di G. B. Vico*, Milán, 1935.—B. CROCE: *Storia dell' età barocca in Italia*, Bari, 1929. *Storia del regno di Napoli*, Bari, 1931.—J. CHAIX-RUY: *Montesquieu et J. B. Vico*, «Rev. Philol. Franc. et Etr.», 1947.—B. DUDAN: *Su alcuni aspetti del «Consiglio politico» di Scipione Maffei*, «Riv. Intern. Filos. Dir.», XVIII, 1938.—E. GUGLIELMINO: *Il «tiranno» alfieriano*, «La Rassegna», 46, 1938.—PAUL HAZARD: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. esp., Madrid, 1941.—PAUL HONIGSHEIM: *Die Staats und Soziallehren der französischen jansenisten im 17. Jahrh.*, Heidelbergr, 1914. A. C. JEMOLO: *Stato e Chiesa negli scrittori italiani nel Seicento e del Settecento*, Turín, 1914.—MARIANA AMÉLIA MACHADO DOS SANTOS: *Verney contra Genovese*, Coimbra, 1939.—MONTI: *Due grandi riformatori del Settecento: A. Genovese e G. M. Galanti*, Nápoles, 1926.—C. MORANDI: *Idée e formazioni politiche in Lombardia dal 1748 al 1814*, Turín, 1927. *La politica nell' età dell' assolutismo*, Pavía, 1930.—P. NAVILLE: *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, Paris, 1943.—RICHARD PETERS: *Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico*, Berlín, 1926; trad. esp., Méjico, 1930.—S. PIVANO: *Le dottrine giurisdizionalistiche e giansenistiche in Italia nel secolo XVIII*, Luca, 1915.

P. ROTTA: *La posizione di Vico nella storia del pensiero*, en el vol. *II Cent. della «Scienza Nuova»*, *Univ. Catt.*, Milán, 1926.—SAGNAC: *La rénovation politique de l'Europe au XVIII^e siècle*, «Mél. Pirenne», 1926.—H. SÉE: *Les idées politiques en France au XVIII^e siècle*, París, 1920. *Les idées politiques en France au XVII^e siècle*, París, 1923. *L'évolution de la pensée politique en France au XVII^e siècle*, París, 1925.—SOLARI: *La scuola del diritto naturale nella dottrina eticogiuridica dei secoli XVII e XVIII*, Turín, 1904.—GEORGES TOUCHARD: *Un publiciste italien au XVIII^e siècle: Filangieri et la Science de la législation*, «Nouv. Rev. Hist. Droit Français et Etranger», 25, 1901.—M. TOURNEUX: *Diderot et Catherine II*, 1900.—F. VALSECCHI: *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, Bolonia, 1931.—VIANELLO: *La vita e l'opera di C. Beccaria*, Milán, 1938.

CAPITULO XXXIX

LA POLITICA ESPAÑOLA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

111. CARACTERES DE LA LITERATURA POLÍTICA

Ante las nuevas maneras que el mundo adopta después de la instalación del Estado moderno, con Bodino y con Hobbes, y con el espíritu que preside las organizaciones típicas de la época, ¿cuál es la actitud de España? Los maestros españoles del siglo XVI no vivían aún ese aire inquieto. Para Maravall la conciencia de la crisis se manifiesta en el 1600, época a la que no se ha prestado la debida atención. En efecto, la literatura política española del siglo XVII ofrece la gran cuestión de las transformaciones espirituales, cuya primera consecuencia en nuestro país es la confusión y la multiplicidad a que conduce la conciencia de la pérdida de nuestro influjo. Los elementos que atraen y los móviles que impulsan son reconocidos por Quevedo en su *Política de Dios*, i. pr. al dedicar la obra a su rey. «Muchos han escrito—dice—advertimientos de Estado conformes a los ejemplares de príncipes que hizo gloriosos la virtud o a los preceptos dignamente reverenciados de Platón y Aristóteles, oráculos de la Naturaleza. Otras, atendiendo al negocio, no a la doctrina, o por lograr alguna ociosidad o descansar alguna malicia, escribieron con menos verdad que cautela, lisonjeando a los príncipes que hicieron lo que dan a imitar y desacreditando a los que se apartaron de sus preceptos...»

Ya se deja ver en ese pasaje el tipo literario que va a dominar. Para puntualizarlo hay nuevas aportaciones en la separación que se ocasiona entre la Universidad y la literatura política del siglo XVII. Los autores no suelen ser catedráticos, con contadas excepciones, ni teólogos, salvo algún caso concreto, sino predicadores, o funcionarios, es decir, preocupan la máquina estatal o el reino de Dios, pero no la ciencia en sí. Y de ahí nace otra característica: las obras son más bien literarias, incluso retóricas en su expresión y en sus recursos, y su finalidad antes de captación que de especulación. Aquellos autores—escribe Maravall—no pretenden hacer obra rigurosamente científica. Incluso huelga el adjetivo. Ni siquiera científica. El problema del poder lo resuelven con simples testimonios de autoridad.

La enseñanza de la política está ligada a las actitudes vigentes. En 1625 Felipe IV funda veintitrés cátedras en el Colegio Imperial. Una de ellas es *Políticas y Económicas*, para interpretar las de Aristóteles, «ajustando la razón de Estado con la conciencia, religión y fe católica». Expulsados los jesuítas, rectores del Colegio, en 1770, se

sustituyó aquella disciplina por la de *Derecho Natural y de Gentes*, «demostrando ante todo la unión necesaria de la Religión, de la Moral y de la Política». La Inquisición se ha plegado a los intereses del momento y ya no es aquel Santo Oficio del siglo XVI. La concepción política no acepta las corrientes dominantes. Se sigue manteniendo la posición escolástica. Y como el príncipe actúa como vicario de Dios, es al príncipe al que se deben enderezar los tratados, y éstos se acercan más a la pedagogía que a la política. Buen ejemplo el *Principis evangelici*, de Alfonso Carrillo. Se quiere formar al príncipe de tal modo que sepa resolver las cuestiones que se derivan de la nueva situación del mundo. Por eso no pueden ni deben interpretarse como relacionadas con los elementos que brillan en ese siglo las limitaciones que se reconocen en el ejercicio del poder. Son—dice Francisco Ayala—afirmaciones tradicionales dirigidas contra innovaciones juzgadas peligrosas.

No es suficiente, sin embargo, todo esto para teorizar sobre el Estado del siglo XVII prescindiendo de aquellas innovaciones. Contra todo el rigor y frente a cualquier muralla no se detiene indefinidamente el avance ideológico. La marca del mundo exterior y el viento de las doctrinas más avanzadas entran en la Península Ibérica. Unas palabras de Saavedra Fajardo nos lo expresan con exacta imagen: «De las partes septentrionales—dice—y también de Francia venían caminando recuas de libros de política y razón de Estado, aforismos, diversos comentarios sobre Cornelio Tácito y sobre las repúblicas de Platón y Aristóteles.» En esas recuas entra Bodino, que influye en Cerdán de Tallada y en Madariaga. Quevedo tuvo correspondencia con Justo Lipsio, cuyas obras, traducidas por Bernardino de Mendoza, son citadas por el jesuíta Garáu. Tomás Moro repercute en Quevedo y en el padre Mendo. El imitador de Lipsio, Juan Coquier, es traducido por Ramírez de Prado. Persiste la polémica senequista, que adquiere tono de batalla literaria con Núñez de Castro, con Baños de Velasco, con Ramírez de Albelda, con Zárraga y con otros. El tacitismo, señalado por Saavedra, se vuelca en la preocupación por la Historia en sentido pragmático, para deducir las reglas de la vida. Tan hondamente cala el tacitismo, que crece la fama de que su estudio constituye la esencia de la política española. En efecto, Perrot d'Ablancourt, en la dedicatoria al cardenal Richelieu de su traducción de los *Anales* (París 1640), dice que en ese libro se ha engendrado toda la política de España y de Italia y que en él buscan consejo, en los momentos graves, los príncipes de la Casa de Austria. Tácito es, sin duda, autor muy traducido: lo vierten al castellano, en aquel siglo, Verzosa, Alamos Barrientos, Antonio de Herrera y Carlos Coloma. Influye en Mariana y en Gracián.

En el otro aspecto señalado por Saavedra, el de la *imitatio* de los príncipes considerados ejemplares, se ve entonces el renacer del elemento romano. Tómase modelo de Marco Aurelio, en la línea de Guevara; de Constante, en *El despertador que avisa a un príncipe católico ya de las inquietudes de la guerra, ya de los sosiegos de la paz*, obra de Ortega y Robles, impresa en 1646; de Justiniano, por Vicente

Mut, cuyo *Príncipe en la guerra y en la paz* se publica en Madrid el 1640. También llega por ahí el elemento bíblico, que no sólo aporta las tesis de los libros sagrados, sino las existencias mismas de los reyes hebreos, como Moisés y Josué, de cuyas vidas deduce el padre Márquez su *Gobernador cristiano*. La teorización ejemplificativa encuentra igualmente modelos nacionales: tal Fernando el Católico, que sirve a Gracián para oponer este rey a todos los de la Historia, pasados y futuros, como gran maestro del arte de reinar y oráculo mayor de la razón de Estado. Y no sólo a Gracián: es modelo de reyes en la *Introducción a la Política*, de Saavedra (1631), y en la *Perfecta razón de Estado* que, «contra los políticos ateístas», escribe Blázquez Mayoralgo en 1646. Otros monarcas de España dan, sobre base admirativa, ejemplo de políticos: Fernando III, el Santo, es teorizado por Pedro González de Salcedo en su *Nudrición real*, escrita con los preceptos que dedujo de la vida de aquel gran rey, así como de las leyes que ordenó. Por ese camino nos llega Pedro Barbosa, lusitano, en cuyos *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado* se recogen la línea antimaquiavelista y antibodiniana y el método de la imitación de la obra de las grandes figuras: en este caso las virtudes políticas del rey Don Juan II de Portugal. Mas la obra de González de Salcedo sobrepasa el tipo de libro glosador de una figura y recoge la tradición jurídica nacional, interpretando y adaptando la gran enciclopedia de Alfonso el Sabio. Salcedo se enfrenta directamente con Mariana y con Juan de Torres, que se valieron—dice—de documentos extraños y peregrinos, olvidando las leyes patrias y los consejos y preceptos de aquel insigne príncipe.

Ya se ve en esas frases el predominio—o la propensión—a la controversia, derivada acaso de la conciencia de que el mundo iba por otro camino y que en él encontraba como ayudadores a cuantos acogían los aires de la renovación que agitaba a Europa. Recordemos que continúa la acción antimaquiavelista, con pasión apologética, como en el *Maquiavelismo yugulado*, editado en versión romanceada en 1637. Gracián reconoce la influencia de Maquiavelo: «Este es un falso político—escribe—, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes.» Bien que también se tuvo la conciencia de que combatiendo a Maquiavelo muchos eran seducidos por él. Y más que los que le combaten importan los antídotos: San Bernardo, Santo Tomás y su línea escolástica y católica. De Santo Tomás se traduce el *Regimiento de príncipes*, por Alonso Ordóñez de Seijas y Tobar, señor de Sampayo, que se publica en Madrid en 1625 y se reimprime en 1728. A San Bernardo lo traduce y glosa el padre José de Almonacid, que nace del *De consideratione* un *Gobierno espiritual y temporal*, impreso en Madrid en 1689.

JOÃO AMEAL: *O origem do Poder Real e as Côrtes de 1641*, Lisboa, 1941.—R. DEL ARCO: *La erudición aragonesa en el siglo XVII en torno a Lastanosa*, Madrid, 1934.—FRANCISCO AYALA: *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo*, Buenos Aires, 1941.—LUIS DA CUNHA GONÇALVES: *Os jurisconsultos da Restauraçao*, Lisboa, 1940.—ALBERT DUFOURCQ: *Le Christianisme et la réorganisation absolutiste*, París, 1936.—R. LABROUSSE: *Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne*. París, 1938; trad. esp. *(La doble heren-*

cia política de España), Barcelona, 1912.—G. LAVERDE: *Del tradicionalismo en España en el siglo XVIII*, en sus *Estudios críticos*, Lugo, 1868.—J. A. MARAVALL: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944.—FIDEL DE ROS: *François de Osuna*. París, 1937.—LUIGI SORRENTO: *Francia e Spagna en el Settecento*, Milán, 1928.

112. ÉTICA Y EMBLEMÁTICA

La vieja y eterna línea ejemplificadora y consiliarista toma de estos siglos una bifurcación que hace surgir dos valiosas categorías literarias. De un lado, el emblemismo, rebusca de ejemplos, de fórmulas y de esquemas sobre los cuales puedan explicarse; de otro, la ética, con la exaltación de la educación sobre la tesis del libre albedrío y la capacidad de redención y restablecimiento del orden moral individual. Se trata de influir sobre los príncipes con libros de emblemas y de «empresas», no sin esa típica nota del barroco como arte que es el pintoresquismo.

Cuando el trinitario granadino fray Salvador de Mallea, en su *Rey pacífico y gobierno de príncipe católico*, impreso en Génova en 1646, parte de Dios como artífice de la Política, mantenedor de coronas y de reinos, encuentra inspiración de la Sagrada Escritura. Y a esta misma fuente acuden Alvia de Castro en su *Verdadera razón de Estado fundada en lugares de la Escritura Santa* (Lisboa, 1616) y Felipe de la Torre, en su *Institución de un rey cristiano* (Amberes, 1556). Figueras medita sus *Avisos de príncipes* (Madrid, 1647) en la vida de Saúl, y Juan Vela su *Política real y sagrada* (Madrid, 1675) en la existencia de Jesucristo. Ya hemos señalado que de las vidas de Moisés y de Josué saca el padre Márquez su *Gobernador* (1612). Justamente Márquez se defiende de que su libro pueda ser considerado como una réplica a Maquiavelo. No fué el asunto del duque de Feria, gobernador de Sicilia, a cuyas instancias escribe—dice—mandármelo hacer contra Maquiavelo, cosa que en esta edad han hecho tantos... Tampoco fué obligarme a tratar discursos y razones de Estado, materia ajena a mi profesión... Sino explicar la vida del gobernador cristiano sobre el modelo de Moisés, David, Ezequías, Josías y, en fin, de aquellos que señala la Sagrada Escritura. Semejantemente escribe Felipe de la Torre: «Muchos en nuestros tiempos y en los pasados han procurado instituir príncipes cristianos y darles cierta forma de gobernación para que pudiesen mejor cumplir con los cargos que de Dios tienen. Pero ha habido pocos que se empleasen en sacar las instituciones de la ley y santas Escrituras de Dios nuestro verdadero Maestro...»

En la misma línea es ya expresivo por su título el libro del padre Juan Eusebio Nieremberg, *Virtud coronada*, donde se proponen heroicos ejemplos de emperadores y de reyes de las casas de Austria y de Castilla.

De educación de príncipes, y siguiendo la tradición de los tratados medievales, se ocupa Francisco de Monzón en su *Espejo del príncipe cristiano*, del que sólo conocemos el primer libro, con lección provechosa—asegura—a todo género de personas discretas.

Aunque obra inédita, deben mencionarse los *Proemiales políticos*, del padre Agustín de Castro, leídos en el Colegio Imperial, atendido por la Compañía de Jesús, en 1639, pues esta circunstancia señala su influencia. El padre Castro parte de los dos polos en que—dice—se mueven nuestras acciones: libertad y utilidad. Señala la necesidad que obliga a establecer la república y recoge la doble línea agustiniana y tomista de la raíz aristotélica. La paz y la justicia son los fines del orden político. Exalta la monarquía, frente a las demás formas de gobierno, y ataca el tiranicidio, que, admisible en principio, no lo es de hecho dada la dificultad de formar juicio sobre las acciones del príncipe.

Ya se ve por dónde, justamente tras el influjo de los aforismos, la literatura pedagógica se hace preceptiva. Recordemos así la *Doctrina política y civil*, de Eugenio Narbona (Madrid 1621, reimpresa en 1779 por Cerdá y Rico), censurada por la Inquisición. La orientación culmina con el gran político y obispo, padre Juan de Palafox y Mendoza, cuyos *Diversos dictámenes espirituales, morales y políticos* merecen ser estudiados entre los mejores frutos de la escuela política moralista. Palafox expone en forma dispersa ideas que permiten construir una doctrina del buen gobierno. Sus calidades de prudencia y de experiencia están, además, testimoniadas en el *Juicio político de los daños y reparos de cualquier monarquía*, recogido como otros discursos en la edición de sus *Obras*, de 1767. Mas Palafox salta de la simple ética política, con sus *Diálogos*, de singular valor por el carácter documental, informativo y empírico.

La emblemática constituye, de otra parte, una extensa corriente. Se trata de explicar, por medio de emblemas, la Moral y la teoría de la Política. Los emblemas o empresas—escribe Pfandl—proceden de la época caballeresca y originariamente no eran otra cosa que las divisas representadas en forma figurada. Recuérdese la de Carlos V, que ideó Ludovico Marliano: con las columnas de Hércules y el lema *Plus Ultra*. Gracias al arte de imprimir, esa vieja costumbre cobra impulso nuevo, apoyado en los siglos XVII y XVIII por el sentimiento del barroco, que se vuelca en verdadera manía de símbolos y de imágenes hinchadas.

No hay una escuela, pues el vínculo es formal, sino una serie de escritores que acuden al expediente plástico. Recordemos la obra del padre Mendo y la literatura de Gracián, pero, sobre todo, dos figuras fundamentales: Quevedo y Saavedra.

Según la observación de Pfandl, contraponiendo Quevedo a Gracián, destaca en éste la fantasía, mientras en aquél brilla la inteligencia. Mas no es mucha la fantasía que aprovecha. Al iniciar su *Política de Dios*, dice al rey Felipe IV: «No quiero escribir advertimientos de Estado sobre imágenes de príncipes o doctrinas de filósofos, sino abreviados apuntamientos, sin apartarme de las acciones y palabras de Cristo.» Entra también en Quevedo el ambiente político y la experiencia del gobernante. Abundan los consejos, la teorización del buen rey y la del buen ministro; y la vigilancia de los que aconsejan, pues el primer consejero fué el diablo. El rey ha de ser rey, mere-

ciéndolo; que el cuidado y no el albedrío es lo que Dios puso en el príncipe por cima de los hombres, y para ser buen rey hay que imitar a Cristo, especialmente «en dar a todos lo que les falta».

Completa su visión de la política el *Marco Bruto*. Aquel monarca —escribe—que de sus consultas elige por bueno lo que votaron los más, es esclavo de la multitud, debiendo serlo de la razón. También importa subrayar la actitud de Quevedo en el tema de la tiranía, que había movido la pluma de Mariana en el siglo anterior y que tenía en éste la nueva escuela monarcómana. Grave delito—dice Quevedo—es dar muerte a cualquier hombre, mas darla al rey es maldad execrable, y traición nefanda no sólo poner en él manos, sino hablar de su persona con poca reverencia o pensar en sus acciones con poco respeto. Al rey bueno se ha de amar; al malo, se ha de sufrir. Consiente Dios el tirano—concluye—siendo quien le puede castigar y deponer; ¿y no le consentirá el vasallo, que debe obedecerle? No necesita el brazo de Dios de nuestros puñales para sus castigos, ni de nuestras manos para sus venganzas.

Quevedo, visto por Taborda despreciando el saber acumulado en siglos de especulación, y ligado solamente a la Biblia, bebe también en otras fuentes, y fundamentalmente en el estoicismo, doctrina de la que se ocupó incluso en un tratado sobre su origen, recomendación y descendencia; y se sirve de la experiencia y de los anecdotarios de los reyes, como prueba la entrada que da al *De dictis et factis*, de Antonio Panormita, sobre Alfonso V.

La personalidad más descollante en esta serie es don Diego de Saavedra Fajardo. Nacido en tierra murciana en 1584, es estudiante en Salamanca y viajero en Roma. Desde aquí asiste a conclaves y lleva embajadas a Ratisbona y a Munich; es plenipotenciario en Munster para la paz de Westfalia, y regresa a Madrid, donde muere en 1648. Escribe en la ociosidad de los hospedajes con su saber de erudito, el celo y la actividad de diplomático y la lealtad de buen súbdito. Conforme o resignado—dice Ayala—, su ingenio es de cuño tradicional.

La obra esencial de Saavedra fué la *Idea de un príncipe político cristiano*, «desarrollada en cien empresas», es decir, en ejemplos que ilustran la doctrina. Pfandl ha clasificado en tres grupos los emblemas saavedrinos: en el primero, están las imágenes tomadas de la Naturaleza, de la Botánica y de la Zoología—cometas, estrellas, leones, serpientes—; en el segundo, la vida del rey en la paz y en la guerra—armas, cetros, lanzas—, y en el tercero, en fin, objetos usuales como el anteojo, las tijeras o los espejos. Acoge imágenes legendarias de la antigüedad, como el caballo de Troya, Hércules en la cuna de las serpientes o Medea acumulando dientes de león...

Si estas construcciones externas son conocidas, el fondo es nuevo. Saavedra Fajardo mete en las figuras un vigoroso meollo ideológico que da vida al viejo emblema. No hay, por tanto, simple utilización de metáforas, sino pensamientos auténticos en línea escolástica y con gran sentido político.

Su cultura se revela en la teorización de la forma del Estado. La

norma de la ciudad, que es—dice—como el alma al hombre, está constituída por la república, instituto y gobierno que con el consentimiento y aprobación de todos señala un orden y concierto en relación al mando y a la obediencia. El arte político se resuelve con la imagen del nauta: conocer los temporales y valerse de ellos, ahí estriba su razón. Ha de conservarse más la modestia que el poder absoluto, alejándose de someterlo todo a la autoridad real; que no gobierna el rey como señor, sino como padre y administrador y tutor.

Tiene conciencia plena del mundo político que le circunda y de la malicia y el engaño que bulle en la política europea de su tiempo. Toda su obra—afirma exactamente Ayala—es un ataque, una diatriba, contra la política concebida a la manera de actividad independiente, no sometida a otra norma que a las reglas que aseguren la eficacia de los medios para la consecución de fines de puro poder. Se enfrenta así a Maquiavelo y a Bodino.

El mando tiene necesidad de ciencia o sabiduría. La prudencia es virtud esencial del príncipe. Las leyes son necesarias y deben guardarse. Más que de ofrecer nuevas leyes, cuídese de que rijan las antiguas, que es cosa que mejor se acepta por el pueblo. El rey no está sujeto a las leyes en cuanto tales, es decir, en lo externo, pero sí en cuanto a su fondo, por la razón que se aloja en ellas. La Iglesia figura como base de la monarquía: el emblema que trae a esta tesis es el de la cigüeña, que arma su nido sobre las torres de los templos.

De sus fuentes él mismo explica en la *Introducción a la política del rey católico:* Este cuerpo se formará de doctrinas y de historia; en las doctrinas seguiré a Aristóteles... Y porque los sucesos domésticos enseñan más que los ajenos nos valdremos de ejemplos de nuestra España. Y de su método y objeto: no me dilataré con prolijas disputas, antes luego correré a la resolución, sin ostentación de estudios y varia lección de autores, porque no mi gloria, sino la enseñanza ajena, me pone en esta fatiga...

Hay, pues, que valorar nuevamente la obra de Saavedra. Menéndez y Pelayo no la conocía cuando llama a la *Idea* «repertorio de lugares comunes harto difíciles de leer juntos». Es preciso partir del examen del método emblemático y ver la erudición y la línea escolástica. Desde el punto de vista humano, Saavedra plantea el saber vivir con el apoyo de una ley moral universal. El gobierno ha de sustentarse en la virtud cristiana. Por eso se enfrenta con la libertad de conciencia, ruina de los Estados. La teorización del origen de la sociedad procede de la mejor raíz. La justicia es—según la tradición que en él revive—la base del poder: por una letra sólo—afirma en juego literario—dejó el rey de llamarse ley. Y como el rey es la ley que habla, no puede aceptar absolutismos: no ha de creer el príncipe que su poder sea absoluto, sino que está sujeto al bien de la comunidad y a los intereses de la república. Ni siquiera ha de cuidar de contar con votos, sino de estimarlos; porque se cuentan y no se estiman llegan graves dificultades. pues son más los arrojados que los prudentes. No propone una *optima politia*. Esta es un puro mito. Aunque la especulación inventase una república perfecta—concluye—como ha

de ser de hombres y no de ángeles, se podrá alabar, pero no practicar.

La *Idea de un príncipe* es obra muy difundida fuera de España. En Francia es traducida al latín en 1649, y allí constituye uno de los mejores alegatos contra Maquiavelo. Pasa al italiano y al alemán. Así, cumplida su tarea terrena, Saavedra Fajardo fué embajador de España en la lucha ideológica del siglo XVII.

En la misma línea, y con propio desarrollo, ya algo más tarde, debe ser citado el jesuíta Francisco Garáu, catedrático de Prima de Teología en el Colegio de Barcelona, examinador sinodal y calificador del Santo Oficio. Su obra *El sabio instruído*, impresa en 1699 y reimpresa con adiciones en 1709, teoriza sobre la aplicación de conceptos derivados de la Naturaleza, de la Razón y de la Historia. Los capítulos se inician con «ficciones», tomadas de ejemplos, y siguen con máximas, que se argumentan y desarrollan. Expone allí ideas evangélicas y políticas. Viene a ser preceptiva de intelectuales, pues trata de hacer al sabio tal verdaderamente, y nos lo señala templado en las ansias del subir y prevenido contra la ajena ambición, sin dejarse tirar de la codicia. La tercera parte de su obra consta de cuarenta y dos máximas dirigidas concretamente «contra las vanas ideas de la política de Maquiavelo».

Es de interés señalar los vínculos del padre Garáu con la política práctica. Sería así una reviviscencia del predicador parabólico tan acepto en Cataluña, desde Eximenis, y con el antecedente de tantos abades y obispos políticos de la baja Edad Media. El padre Llanes explica en su censura que Garáu es autor «a quien todos veneran como oráculo». Y pide que su libro se reimprima y se conserve en las más preciosas bibliotecas, con más razón que Alejandro guardara la obra aristotélica... Hay barroquismo ahí, mas también preocupación realística. El padre Garáu dedica la obra a la ciudad de Barcelona, en cuyos concelleres ve practicada la mejor política. En Barcelona—escribe—descubro ejecutadas las mejores máximas de la política cristiana. Hay un ejemplo interesante de *admiratio*. Aunque pueda aparecer contra mis fatigas—declara—debo aconsejar a quien quiera estudiarlo todo y aprender lo más heroico del obrar más cuerdo, que no busque otro libro que el de la ciudad de Barcelona...

También pertenece al grupo que aprovecha los símbolos para enseñar política el padre Andrés Ferrer de Valdecebro, autor de la obra sancionada por la Inquisición. *Gobierno general moral y político hallado en las fieras y animales silvestres*, impreso en Madrid en 1658. Se trata de un fraile dominico, natural de Albarracín, lector de Teología en el Colegio de Puebla de los Angeles, que advierte en las propiedades de las bestias elementos que documentan al político. Leones, elefantes, rinocerontes, unicornios, tigres, panteras, leopardos, osos, ciervos, jabalíes, camellos, canes y caballos dan cuenta de virtudes. Sobre la tradición aristotélica y tomista, su doctrina recoge el saber medieval y el de su siglo, así como las letras sagradas. La postura del autor es la consiliarista y moral, con la exaltación del sabio y la oposición del príncipe perfecto al tirano que no merece nombre de rey.

La significación de don Lorenzo Ramírez de Prado creo que es peculiar. Su *Consejo y consejero de príncipes* se publica en Madrid en 1617. A mi modo de ver, Ramírez de Prado está en la transición de la línea consiliativa a la imitativa o traslativa. La sabiduría—escribe—es fundamento del gobierno; nace—añade—de los preceptos de los escritores antiguos, de la edad nuestra y de los ejemplos de los romanos, principalmente, y de todas las naciones que hacen la imitación excelente maestra... El autor era miembro del Consejo del rey en Nápoles, y el libro se dedica al duque de Lerma. Va aprobado por Alamos Barrientos, al que parece trabajo grande y provechoso, tanto por lo que saca del tesoro de los *Aforismos políticos*, de Juan de Coquier, como por lo que declara y añade en sus notas y discursos. Que esto es el libro: versión adicionada y comentada del Coquier.

El *curriculum vitæ* del autor se presta a hacer obra documentada y experimentalista. Nacido en 1583, es discípulo del *Brocense*. Muere en 1658, mas antes ha sido embajador cerca de Luis XIII, familiar del Santo Oficio, consejero no sólo en Nápoles, sino en Castilla, y en las materias de la Hacienda, las Indias y la Cruzada. Está relacionado con los más eminentes intelectuales de su tiempo. Su correspondencia, estudiada por Entrambasaguas, le presenta como amigo de Justo Lipsio, del padre Nieremberg, de Leon Pinelo, de Juan Pablo Mártir Rizo y de tantos más. Hombre docto y leído, tiene en su biblioteca las obras de Furió Ceriol, Bartolomé Felipe, Madariaga, Remón Otero, Campo, Barrio, Figueroa, Vega, Mendo, Enríquez... Hay también dos obras extranjeras interesantes: el *Secretario de la Corte*, de Malherbe (París, 1632) y el *Perfecto capitán*, del duque de Rohan (París, 1643).

En su conjunto, la edición comentada y ampliada del Coquier ofrece, según el propio Ramírez de Prado, un consejero que aconseja y un príncipe que es aconsejado, recogiendo así las dos zonas que suelen tratar los escritores de política.

El interés de Ramírez de Prado no se limita a la documentación que aporta con su erudición y con su experiencia, sino que está ligado a la conciencia de su siglo y de la transformación que se puede producir en el método. «Si bien el ejemplo es la más cierta guía para no errar en el camino de materias dudosas, no es tan necesario que se pueda dar paso sin él.» Estas palabras señalan, en mi opinión, su reacción contra el tacitismo y contra la emblemática. La impresión del autor es terminante. «Nuevas fueron—concluye—en algún tiempo las costumbres antiguas.» Lo que se comenzó sin ejemplo, vino a serlo a los que lo continuaron. No todo lo que obraron nuestros mayores es lo mejor. También nuestra edad merece imitación en la venidera, no sin mucha alabanza... Y, en fin, no cesa de insistir, con exacta visión de la política: son más los casos que las leyes.

FRANCISCO AYALA: *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo*. Buenos Aires, 1941.—E. DE BENITO: *Juicio crítico de las «Empresas políticas»*, Zaragoza, 1904.—JOAQUÍN DE ENTRAMBASAGUAS: *Una familia de ingenios: los Ramírez de Prado*, Madrid, 1943.—J. GALÍNDEZ SUÁREZ: *Ideas políticas de Saavedra Fajardo*, Madrid, 1933.—J. GARCÍA LÓPEZ: *Baltasar Gracián*, Barcelona, 1947.—J. M. GOMIS: *Hispanidad de Saavedra Fajardo*, «Ver-

dad y Vida», 2, 1944.—P. GONZÁLEZ CASANOVA: *Aspectos políticos de Palafox y Mendoza*, «Rev. de Hist. de América», Méjico, 1944.—TEODORO GONZÁLEZ GARCÍA: *Trayectoria política de Saavedra Fajardo*, «Rev. Nac. de Educ.», 1944.—A. GONZÁLEZ PALENCIA: *Las Empresas políticas de D. Diego Saavedra Fajardo*, «Rev. Nac. de Educ.», 1943. *Don Diego Saavedra Fajardo, su vida y sus obras*, Madrid, 1946.—I. MONASTERIO: *Estudio crítico sobre el maestro Juan Márquez*, «Ciudad de Dios», 14-17.—LUDWIG PFANDL: *Baltasar Gracián*, «Hist. Jahrbuch», 45, 1925.—LUIS QUER: *La Embajada de Saavedra Fajardo en Suiza*, Madrid, 1931.—V. TABORDA: *Maquiavel e Antimaquiavel*, Coimbra, 1939.

113. EL PRÍNCIPE, EL PUEBLO Y EL ESTADO

«No es otra cosa el rey sino un padre público y común de la república.» Estas palabras de fray Juan de Santa María pueden sintetizar la versión española del monarca durante estos dos siglos.

La idea del príncipe, a la vez político y cristiano, se monta sobre conceptos de raíz medieval. Frente a la falsa virtud de Maquiavelo en el arte político, Rivadeneira pide la virtud verdadera y no fingida. Y sobre esa virtud, en permanente calor, se enhiesta el arte. La doble adjetivación política y cristiana hace ver dos órdenes que el rey ha de acoger, virtud común y virtud peculiar, prudencia frente a astucia, estar en vela, portarse a la ocasión. Con esos u otros términos señalan la cautela y el disimulo nuestros autores.

La república, define Ramírez de Prado, es un cuerpo o congregación de muchas familias, en comunidad de vida, sujetas al justo gobierno de una cabeza soberana. El Estado no se identifica con ese cuerpo, sino que aparece—lo ha dicho Saavedra y lo sentó ya Isócrates—como su alma. El Estado—insiste Ramírez—es el conocimiento de aquellos medios que se alcanzan por el consejo, industriosamente guiados al buen gobierno del señorío... El Estado queda vinculado a la idea misma de la política, de la acción del mando y de la preparación instrumental. Se piensa así en la razón de Estado como en el arte político. La razón de Estado—nota el mismo autor—podría llamarse ciencia...

El gobierno consiste en librar de la opresión y de la calamidad al pueblo; en mantener la felicidad de los ciudadanos; en extender los límites de los pequeños principios... Para cumplir estos fines ha de conocerse la política, arte de buenos, seguros y aprobados avisos, sacados de larga experiencia, escritos por sabios varones, que se le da al rey, en la colaboración de los consejeros y de los hombres doctos. Lo que al príncipe toca es la elección de los medios y la del tiempo, la *oportuna ocassione*... En lo demás debe fiar de sus ministros.

El príncipe que ofrece la literatura barroca española está apoyado en la idea de la vicaría divina. Su función culmina en el más escrupuloso ejercicio del poder. De ahí la necesidad de que su título sea competente, que es, en fin de cuentas, la idea medieval del rey estudioso. Recogiendo un pasaje de San Bernardo, de procacidad cubierta por el simbolismo, nos dice fray Juan de Santa María que un rey que se tiene por tal, si no conoce su tarea, es como la mona en el tejado. Esto mismo hay que decir de los ministros, pero en este punto recae sobre el

rey una grave responsabilidad cuando a sus servidores falta la idoneidad, pues en la buena elección de los ministros no sólo estriba el acierto del gobierno, como nota Saavedra, sino también la calificación del rey. Por lo demás, el príncipe representa al pueblo, como cabeza del cuerpo político. La idea es antigua, y ahora la repite Mallea con nuevo aparato.

La monarquía queda ligada a las leyes y sometida al derecho establecido. Torna a brillar la pasión por la ley vieja; por el reinado de fuero confirmado. Precisamente en el someterse a leyes ven nuestros escritores la calidad real frente a la tiránica. Fray Juan de Santa María llega a escribir que si el monarca se resolviere por su sola cabeza, sin acudir a su Consejo o contra el parecer de sus consejos, «aunque acierte en su resolución», sale de los términos de la monarquía y se entra en los de la tiranía... El pasaje es valioso por cuanto separa del éxito práctico la acción política y postula una verdadera teorización constitucional, un orden de funcionamiento que jerarquiza y condiciona.

Esta es, más que otra alguna, la idea central de la construcción política del siglo XVII. Y precisamente por ello la posición de España contrasta con el mundo del absolutismo, siguiendo no sólo la línea escolástica, sino la inmediata postura de los teólogos del XVI. El ajuste del gobierno humano al divino, que es otra imagen aportada para explicar la síntesis política de la época, se hace figura literaria. Carece de la savia medieval de la imitación angélica proclamada entonces, y se encuentra desasido de los esquemas esenciales del Imperio y de la Caballería.

El tema de la limitación de los poderes de la monarquía está presente en las ideas y en las formas: buena prueba la realidad y la doctrina de los Consejos. Es ésta, en efecto, la cuestión palpitante en nuestro Barroco. Su teoría general se fundamenta sobre las Sagradas Escrituras y sobre el Derecho divino, con argumentos de razón y de necesidad, por conveniencias prácticas y políticas, e incluso por el derecho de gentes, la costumbre canónica y el uso universal.

Precisamente exponiendo el derecho, Pedro José Pérez Valiente plantea el tema de la soberanía en su *Apparatus iuris publici hispanici* (Madrid, 1751), obra dedicada a Fernando VI y anticipo del *Theatro universali regni et regii patrimonii hispanici*. Pérez Valiente, abogado granadino, colegial de Santa Cruz, académico de la Historia y profesor de Derecho romano, ve en la soberanía esa *summa potestas* designada como *maiestas, imperium*, o simplemente «potestad política y civil». Niega la independencia de una soberanía popular separada de la del monarca, estimando que sólo revierte a la comunidad con la extinción de la dinastía. No hay delegación de poder, sino transfusión. El autor tiene una formación histórica, hasta el punto de que realmente el *Apparatus* sea una historia del poder político a partir del período visigótico, y revela conocimiento de la literatura europea, principalmente de Grocio y de Pufendorf y de sus comentaristas.

Junto a la educación del príncipe, que impulsa a escribir cartillas

políticas y cristianas, como la de don Diego Felipe de Albornoz, impresa en Madrid en 1666—con la que se quiere influir sobre el príncipe por medio del aya de su majestad—, se cuida la educación del consejero. Se recogen las tesis de Coquier, quien propone que los consejeros conozcan filosofía, derecho, elocuencia, idiomas e historia, y que formen su ánimo en el ejercicio y ante las adversidades. Se insiste en la preparación jurídica. ¿Quién mejor que el sabio en los derechos—escribe—compondrá las sediciones de los ciudadanos, podrá dar más convenientes leyes y será mejor embajador? La doctrina del consejo y la formación del consejero se ligan a la referida teorización del Estado como dirigido por un monarca y sometido a una ley.

Llega por ahí Pablo de Mora y Jaraba, que dejó manuscrita su *Ciencia del Estado*, obra de esta misma época, donde recoge una densa preparación jurídica y una firme línea de estudios. Mora conoce la literatura política española (Saavedra, Mariana, Quevedo, Pérez) y la extranjera, de entre la cual quiere destacar el libro del francés Silhon. Define la Política o Ciencia del Estado como un «arte particular que nos enseña a conocer lo más ventajoso en las acciones públicas sin faltar a lo justo». La ve como parte de la Jurisprudencia y dividida en Política interior y Política exterior. Su elemento activo es el hombre especializado, el Político, a quien pretende ver iluminado por las luces de la Filosofía y de la Historia, mas también experimentado y prudente. No es cuestión de estudiar máximas ni casos, método que sirve para las matemáticas, pero que no vale para la política. Frente a todas las preceptivas Mora y Jaraba quiere la prudencia, la experiencia, ese saber típico que se deduce de las embajadas, el trato humano y la meditación.

Juan Bautista Valenzuela Velázquez, del Consejo real napolitano y regente de su Cancillería, proyecta una teorización general «circa rebellionis subditorum», ante el hecho de Bélgica, en su tratado *De status ac bellis ratione servanda cum belgis...*, impreso en Nápoles en 1620. Ve la sedición en la raíz de la humana maldad y estudia el problema de su castigo. Llega a estimar justificada la presencia normal de guarniciones en aquellas provincias que por la naturaleza de la plebe o por su reiterada rebeldía suelan promover sediciones; atiende a la oportunidad de la clemencia, a la formalización de la paz, a la obediencia debida al superior, no sólo por derecho común y divino, sino por derecho de gentes; ni siquiera el rey—dice—puede escindir el territorio, pues sus partes son miembros del reino como las del hombre, y éste no es señor de las suyas. Ve que la libertad estriba justamente en vivir bajo un rey justiciero y piadoso y encuentra dañosa la libertad de conciencia. Estima inadmisible la coexistencia de diversas religiones en un mismo Estado.

La contemplación de estas cuestiones conduce al planteo del problema de la opinión.—escribe Francisco Sandoval—«se ha hecho señora del mundo, pues vale ya en él más la autoridad que la sustancia». Cuando Saavedra dice que la grandeza y el poder del rey están en la voluntad del súbdito, hace ver la importancia de la opinión del

pueblo. Las lenguas no se pueden siempre cautivar—comenta fray Juan de Santa María—. Mejor que perseguir libelos y pasquines es observarlos, y pasar a remediar lo que convenga. Así se quita razón a las maquinaciones. Se busca, pues, en cada caso, el conocimiento de la situación, que es lo político.

El súbdito obedece en acto de voluntad y de libertad. La ciudadanía consiste en eso, según Fernández de Medrano: vivir bajo unas leyes y poder ascender al gobierno de la república. Se parte de la aceptación del gobierno; se sigue con la participación en la política. De ahí las asambleas representativas, que decaen sobre la tradición parlamentaria y se renuevan en la estirpe senatorial. Senado—define fray Juan de Madariaga—es ayuntamiento de personas escogidas, acordadamente llamadas y congregadas, para tratar del bien común con pública autoridad. Se tiene fe en la razón, en la inteligencia, en el discurso: discurriendo se hallará medio para la mejor expedición de los negocios. Madariaga piensa en la representación de los clérigos, de los caballeros y de los artesanos mediante elección, por voto secreto, de quince o veinte personas honradas, mayores de cuarenta años, en las que se refleje permanentemente cada estamento. Fernández de Otero teoriza sobre la elección, glosando textos romanos y costumbres nacionales en su *Tractatus de officialibus reipublicæ*, obra muy reimpresa.

El sistema de Consejos va separando la Justicia y la Hacienda de la Política propiamente dicha. Es interés del Estado la independencia de lo judicial. Alamos Barrientos propone al rey en su famoso *Discurso*. «No se ocupe de justicia; harto cuidado tiene; déjelo a los jueces...» Mas no falta la línea tradicional, con Márquez y con Portocarrero, que ven en la justicia la primera tarea del monarca.

La condena del *De rege*, del padre Mariana, repercute en la falta de teorización del derecho de resistencia—combatido el tiranicidio por el padre Agustín de Castro—, mas no la suprime de modo tan total que no dé ocasión al padre Márquez para lamentarse de sus consecuencias. Se va abriendo la puerta en este tiempo—escribe—al maquinar contra la seguridad de los príncipes...

La preocupación por el rey justo es general en la literatura. Tirso de Molina recuerda

> que no hay razón de Estado
> contra la razón de Dios.

El Segismundo de la calderoniana *Vida es sueño* reclama:

> En lo que no es justa ley
> no ha de obedecer al rey.

Y, en fin, Guillén de Castro repite la perenne verdad:

> Ha dejado de ser rey
> un rey en siendo tirano...

La literatura pertinente es más numerosa que importante. Apenas Juan Pablo Mártir Rizo, Mateo López Bravo, Madariaga...

López Bravo ofrece el interés de teorizar sobre un ámbito ex-

tenso: virtudes del príncipe, fundamentos de la ciudad, etc. Sus fuentes son la erudición antigua y la propia de un hombre de ley, con experiencia de gobierno. Su *De rege et regendi ratione*, impreso en Madrid en 1616, tiene merecido lugar en la historia de las doctrinas. Su aportación más peculiar se refiere justamente al modo de designar a los magistrados.

Y a aspectos análogos alude Madariaga, cuyo libro *Del Senado y de su príncipe*, impreso en Valencia en 1617—recogido y luego lanzado, en 1626, bajo el nombre de fray Vicente Gómez como *Gobierno de príncipes*—, señala el interés de plantear los temas de mayoría y minoría, deliberación y régimen consiliativo, etc.

Los problemas de Iglesia y Estado, que tan grande importancia consiguen en el resto de Europa durante el siglo XVII, no repercuten en nuestra literatura, donde había quedado asentada la unidad de conciencias. Pedro González de Salcedo, en su *De lege politica* (Madrid, 1678), estudia algunas cuestiones, y el padre Tirso González de Santaella (1624-1705) torna al asunto de la exaltación del Pontificado en su *De authoritate Romani Pontificis*, manuscrito de la Universidad de Salamanca.

La teorización de la representación exterior del Estado encuentra elementos en Cristóbal de Benavente, cuyas *Advertencias para reyes, príncipes y embajadores*, impresas en Madrid en 1643, califican el derecho de embajada sobre la falta de reconocimiento de un superior, y en el *Tratado de Derecho público universal*, de don Antonio Santos de Oreytia (Amsterdam, 1758).

L. GARCÍA ARIAS: *Adiciones a la Historia del Derecho internacional* de A. NEUSSBAUM, Madrid, 1949.—L. GONZÁLEZ ALONSO-GETINO: *Dominicos españoles confesores de reyes*, Madrid, 1917.—J. A. MARAVALL: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944. *Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII*, Granada, 1947.—N. OTAÑO: *El P. Antonio Extremeno*, Madrid, 1943.—J. SEMPERE GUARINOS: *Ensayo de una bibliografía de los mejores escritores del reinado de Carlos III*, Madrid, 1785-1789.

114. LOS CONSEJEROS DEL DESPOTISMO

El absolutismo, triunfante en Europa con las tesis de Hobbes y de Spinoza, es combatido en España. Valioso ejemplo de esta repulsa es el de Finestres, que en pleno siglo XVIII, en aquella laboriosa Universidad de Cervera, ataca, en sus *Exercitationes*, la teorización absolutista.

Como no entró la razón de Estado, no pudo entrar el despotismo. Desde primera hora se advirtieron los dos sentidos de la virtud y los de la razón. Mateo Renci declaraba que la razón de Estado no era otra cosa que la «contravención de la razón ordinaria» por respeto del beneficio público o de más universales o mayores razones.

Esta idea de la ruptura exterior de los conceptos tradicionales perdura en los escritores españoles, y perdurando ya enjuicia sus consecuencias. El mismo término de *puissance souveraine* no es traducido como «soberanía». Cuando se habla de una cabeza soberana se habla también de su justo gobierno. Los conceptos son siempre paliados para

que puedan acceder a un ambiente recogido. Se distingue un poder absoluto o pleno de un poder ordinario, que es el que conviene al rey ajustándose a lo que ordenan la ley o la costumbre. Esta idea del «poder ajustado» señala la dimensión política. No importa que se advierta que frente a la decisión del rey no existen sino recursos de carácter moral, pues la ética es la mejor sustentación del orden.

A este movimiento se liga el impulso de la Publicística, literatura política tendente a influir sobre la opinión, «discursos», «papeles», «avisos», «apuntamientos»... De ellos hay muchos por conocer, y gran parte consiste en documentos enderezados al monarca o al privado para exponer posturas sobre el mejor gobierno, los consejos, las secretarías u otros puntos reformables.

Mas no dejan de entrar en la política activa gentes que tratan de mandar efectivamente. Las apoya la conciencia, que se abre paso en el siglo XVII, de que la administración española había perdido eficacia. Y se van creando Juntas especiales que se ocupan de materias que están atribuídas a los Consejos. Mézclanse con ello las teorizaciones que exaltan otros órganos con fin polemista: tal el movimiento ligado a la obra de las Cortes portuguesas de 1641. La reacción es dar importancia a los validos, teorizados por Bermúdez de Pedraza. Desde Felipe III, el valido era considerado mal necesario, y nuevo elemento a atender por medios pedagógicos. Defendió a los validos Baños de Velasco; los atacaron Núñez de Castro y Saavedra, si bien en éste lo que cede el monarca no sea el poder, sino el cuidado, la gestión. Malvezzi publica, en Bolonia, en 1653, el *Retrato del privado cristiano*, en acciones del Conde-Duque, y el padre Láinez hace de los validos lugartenientes. Juan Vela dice en su *Política real:* «El valido no ha de tener nombre, porque la fama de cuanto obrare es privativa de la Magestad»; pero otros no opinan así, que Carvajal y Lancáster, en su *Testamento político* (1745), pide un primer ministro «declarado y con todas las autoridades de tal». También figura en nuestra doctrina el confesor, como en la *Institutio* de Belarmino, pero aquí tiene menos importancia.

El siglo de las luces aparece representado por el conde de Floridablanca. Todas las iniciativas de la Ilustración aparecen en su pensamiento. Recordemos su *Memorial al rey* y la *Instrucción reservada para la Junta de Estado*. Quedan allí la defensa de las regalías y de la amortización, la protección de las sociedades económicas y de las entidades benéficas; incluso las pensiones al extranjero. Otra personalidad descollante es Alberoni, que planteó e inició una reforma del Estado. Por otra parte, los motivos históricos del despotismo ilustrado asoman en el conde de Aranda. También aparece como defensor de esas ideas don José Nicolás de Azara, embajador en Roma y en París.

Con tales instrumentos no es de extrañar que, como reconoce Alcázar, todo el espíritu tradicional y todas las fuerzas conservadoras no pudieran detener la vibración renovadora que se reflejaba en los espíritus inquietos y en los actos de gobierno de los reformistas.

En esta orientación se distinguen varios períodos. Hay unos años de preparación, que ocupan la primera mitad del siglo XVIII: son los de los primeros Borbones. D'Orry, Amelot, Ensenada, Patiño; y de los

ministros extranjeros de ideología reformista: Grimaldi, genovés; Esquilache, siciliano. El segundo período ocupa el veintenio 1766-1788; es el de la caída de Esquilache, que conduce al mando de políticos españoles con ideas reformistas: Floridablanca, verdadero ministro-tipo del despotismo ilustrado español. Actúa en esta etapa como fiscal del Consejo de Castilla. A su lado está Campomanes, y sobre todo Aranda, amigo de los enciclopedistas y ejemplar perfecto del gobernante de la época. El tercer período corre entre 1788-1808. Representa el mando de Floridablanca y de Aranda en su versión nacional, reaccionando ante las consecuencias de la Revolución francesa. Aranda prepara la guerra y Floridablanca la contrarrevolución. En este período suenan también Jovellanos, figura típica de amigo de las luces, y Godoy, que ha sido presentado como primer dictador de nuestro tiempo, y que sigue las ideas ilustradas. Y aún queda un último período, el de 1820, en el que la Ilustración se mezcla con el constitucionalismo, lo que en todo caso queda indicado a los efectos de la filiación de los hombres del progresismo liberal.

El elemento religioso siempre actuante impide que en España consiga plena vigencia el despotismo ilustrado. Cuando los nobles y los militares, acaudillados por Aranda, intentan derribar a Floridablanca, éste encuentra ayuda en Carlos III. Sólo una cosa le hacía vacilar—comenta Alcázar—: el confesor, más fuerte que todo, que representaba la tradición, y era uno de los poderes decisivos de la Corte. Este vínculo religioso que Carlos III mantiene, a pesar de sus concesiones ilustradas, permite reclamar la imagen de David para pintar su figura en las exequias. «David español» le llama, en efecto, el padre Ballester en su discurso fúnebre.

Pero en ese mismo ámbito surge la línea regalista, que brilla con Gregorio Mayáns, quien señala su opinión en las *Observaciones sobre el Concordato de 1753*. En la dedicatoria al rey se expresa Mayáns viendo en el Papa a quien «sabe condescender con franqueza de ánimo en las justas pretensiones de un rey católico, que bien informado de sus reales derechos, y considerando la relación que tienen con las cosas eclesiásticas, desea ejercitarlos en beneficio de sus vasallos, haciéndolos también respetables con la autoridad de la suprema cabeza de la Iglesia católica».

Dos libros pueden cerrar como en síntesis la preocupación doctrinal del siglo XVIII: *Los principios del orden social de la Naturaleza*, de don Antonio Javier Pérez y López (Madrid, 1785) y el *Espíritu de Maquiavelo*, de don Antonio Eximeno, impreso en Valencia en 1799.

Pérez y López, alcalde mayor de Motilla del Palancar, doctor en cánones, abogado, consejero, diputado, exaltador en un discurso de la nobleza de sangre, y estudioso de la legislación universal española, refleja en sus *Principios*, ya en el título mismo, influencia extranjera. Se enfrenta con las consecuencias del cartesianismo, contra la duda racional, y trata de hermanar en la política la idea católica con el sistema de monarquía moderada. Línea de reacción, por tanto, frente al absolutismo.

Eximeno, jesuíta, polígrafo de variada y curiosa erudición, que estu-

dia las causas del descrédito de Maquiavelo y el verdadero espíritu de la obra de éste, se lanza también contra semejantes postulados. Mas no es un simple ataque, sino una crítica constructiva. Ve cuánta máxima detestable hay en el *Príncipe*, y, dispuesto a servir el bien público, señala como hubiera podido hacer Maquiavelo, un libro útil y loable. Hay ahí, en este singular escritor español, una nueva visión del maquiavelismo. Maquiavelo—añade—es el precursor de Montesquieu, quien en su *Espíritu de las leyes* se limita a sistematizar los principios que sembró el florentino.

En Eximeno se enlazan la Ilustración y la Revolución, el Barroco y el Liberalismo. Se prevé la crisis de la estructura doctrinal, la entrada de las nuevas formas y el mundo con que tras la expansión de la Revolución se ha de encontrar España.

Del siglo XVI al XIX el bache está claro. Nada hizo la época barroca capaz de mantener cierta ilación con la tradición teológica precedente. Lo notaba el padre Feijoo con su acerada crítica: Los libros que de intento tratan de política y proceden por conclusiones, empresas o aforismos—escribe—sólo nos enseñan unas reglas generales que cualquier entendimiento alcanza sin verlos en el libro, o admiten tantas limitaciones que, dadas con aquella generalidad, vienen a ser absolutamente inútiles.

Queda por otro lado la literatura de la oposición apoyada en Alamos Barrientos y en Antonio Pérez, o por lo menos en lo que se atribuye al famoso secretario, constituyendo una de tantas líneas inexploradas del pensamiento político español.

CAYETANO ALCÁZAR: *El conde de Floridablanca*, Madrid, 1929. *El despotismo ilustrado en España*, «Bull. Intern. Comm. of Hist. Science», 5, 3, 1933. *Azara y el despotismo ilustrado*, «Homenaje a Altamira», Madrid, 1935.—J. CASANOVAS: *Finestres*, Barcelona, 1931.—DESDEVISES DU DEZERT: *Les lettres politico-économiques de Campomanes*, «Rev. Hisp.», IV, 1897.—JUAN BLAS DOMÍNGUEZ: *Ideas políticas y de gobierno del Marqués de la Ensenada*, «Rev. Gen. de Marina», 1944.—SIMON HARCOURT-SMITH: *Alberoni or the spanish conspiracy*, Londres, 1944.—J. JUDERÍAS: *Don Gaspar Melchor de Jovellanos: su vida, su tiempo, sus obras, su influencia social*, Madrid, 1913.—R. KONETZKE: *Die Politik des Grafen Aranda*, Berlín, 1929.—LAVERDE: *Antonio Javier Pérez y López*, en sus *Estudios*, Lugo, 1868.—GREGORIO MARAÑÓN: *El Conde-Duque de Olivares o la pasión de mandar*, Madrid, 1940.—PÉREZ DE GUZMÁN: *La labor política del Conde-Duque de Olivares*, «Rev. Arch., Bibl. y Museos», 1904.—CAMILLE PITOLLET: *El Perfecto Ministro de D. Vicente Ferrer Muñárriz y su confiscación por el Secretario de Estado en 1773*, «Homenaje a M. Pidal», Madrid, 1925.—J. ROUSSEAU: *Règne de Charles III d'Espagne, 1759-1788*, París, 1907.

LIBRO VI

REVOLUCION Y LIBERALISMO

CAPITULO XL

LINEAS GENERALES DE LA POLITICA EN EL SIGLO XIX

115. EL AMBIENTE DE LUCHA Y LA RAÍZ DOCTRINAL

La historia de las ideas políticas durante el siglo XIX está caracterizada por una actitud combativa. Hay, en efecto, durante todo su curso, una verdadera lucha entre los principios de la Revolución liberal y los de la Tradición monárquica.

Esta lucha se da, además, en otros ámbitos. No es sólo la Revolución contra la Tradición; las naciones se enfrentan contra el intervencionismo extranjero, los pueblos contra los soberanos absolutos, las clases obreras contra la burguesía...

La reacción de la tradición monárquica contra el liberalismo revolucionario desdibuja el perfil de un largo período, pero por bajo de aquél vibran las preocupaciones de otras batallas que se libran más o menos silenciosamente y ligándose o no a esa pugna concreta y característica.

Las naciones se afirman en torno a la obra revolucionaria y se apoyan sobre la precisión que va cobrando el concepto de frontera. El Renacimiento hizo de ésta una imagen cartográfica; la Revolución aportó el contenido moral. La nación no era solamente ni siquiera lo que delimitan los ríos o las montañas, ni lo que aloja un área lingüística. Se le reconoce por la solidaridad de sus partes. Surge la fiesta «nacional», que vincula a los súbditos. Tanto se mezcla a lo nacional lo ideológico, que para calificar a Francia se piensa en su Revolución. Los estrasburgueses colocan en el Rin, el 18 de junio de 1790, una bandera para señalar el límite de la Patria y enhiestan la inscripción declarativa: «Aquí empieza el País de la Libertad...» De aquel mismo ambiente nace la consolidación de las fronteras, que se lleva a los textos constitucionales: en 1791 se declara que «la nación francesa renuncia a la guerra que tenga por fin conquistar territorios...».

Ya están en pie las naciones. Dentro de las naciones se levantan los grupos, no sólo las escuelas ideológicas, sino los partidos, las secesiones de lo nacional. Nacidos de acontecimientos y ligados a éstos, los partidos—comentaba Janet—carecen de esa imparcialidad abstracta qué

caracteriza a la ciencia. Haciendo su recuento se ve cuán poco han dejado, sobreviviendo apenas a las pasiones de su tiempo. Vienen a ser: el aristocráticorrealista y el constitucional, y como subpartidos de éste, el democrático y el socialista. Dentro de cada uno subsisten numerosos matices que no sólo son subdivisiones, sino propósitos de transición.

El grupo realista se encarga de la defensa del antiguo régimen y de sus instituciones tradicionales. Pretende dar el mando a las gentes distinguidas y encuentra en toda Europa, durante largos años, una gran zona de opinión favorable desde la Reacción al Romanticismo. Dentro del realismo va señalándose la presencia de subgrupos: el doctrinarismo, el liberalismo, el economismo... El grupo democrático surge como eco de la Revolución y encuentra a su servicio a ideólogos y comentaristas. De él proceden el movimiento progresista y cuantos buscan las esencias revolucionaria y constituyente. El grupo socialista pasa por una evolución muy amplia, arrancando del economismo y preparando la afirmación del marxismo. Esta evolución ofrece el interés de señalar su nacimiento con Saint-Simon en forma próxima a la plutocracia—mando económico de los grandes industriales—, su crisis—con la corriente utópica—y su avance popular tras la tesis de que la Revolución de 1789 fué de la burguesía contra la nobleza y necesitaba como complemento la del pueblo trabajador contra los burgueses. Blanc y Proudhon vinculaban así el socialismo a la esencia revolucionaria que había sido desvaída por el liberalismo. De allí arrancan también el comunismo y el anarquismo, por la divergencia derivada de la busca de un nuevo orden total o la entrega de la libertad a los ciudadanos una vez derribado el régimen vigente.

Desde otra zona puede llegarse también a esa consecuencia. Del «espíritu de la ley» de Montesquieu se va, en una o dos generaciones, al «espíritu del pueblo». El pueblo se enfrenta románticamente contra el soberano. Mas se divide en clases que van a luchar entre sí. Y el sufragio, que precisamente representaba esa voluntad del pueblo, se hace modo de escisión.

Hay, además, otras razones: en primer lugar, la economía. Vuelve a plantearse el tema de la vida suficiente. Es por cierto cuestión sobre la que la Revolución francesa había querido poner rótulo de inviolabilidad. La propiedad, que era su inicial exigencia para la vida pública y tenía igual tutela que la soberanía recién conquistada, es atacada por Proudhon, quien hacia 1840 empieza a demoler las bases de la burguesía que apoyaba el liberalismo.

En el decenio 1840-1850 se ofrecen a la meditación del historiador y a la del sociólogo otros elementos de carácter decisivo: en 1842 publica Augusto Comte su *Cours de Philosophie positive;* cinco años más tarde, con plena independencia y arraigado desde 1820, se inicia el *Risorgimento* italiano, exaltación de la nación y política típica simbolizada en Cavour; se lanza también el *Manifiesto comunista,* y queda ya anunciada la Revolución de 1848, que derriba a Luis Felipe. La presencia de España en ese momento puede fijarse en el discurso de Donoso Cortés sobre las dictaduras; defensa de Narváez, pero no sólo de éste.

El mundo que medita y que siente subraya en aquellos años la presencia de dos situaciones espirituales: la conciencia y la idea de seguridad, y la conciencia y la idea de crisis. Se busca la manera de mantener el orden y se ve que el régimen se muestra inconsistente. Los tipos humanos de 1850 no son como el español del siglo XVI o el francés del XVII: contemplan su mundo como en un tiempo incierto.

Dejando la puntualización que nos obligaría a profundizar en otras cuestiones del ambiente, y volviendo al aspecto de las ideologías dominantes, la raíz doctrinal que vibra por bajo de las formas políticas del siglo fructifica sobre la fértil gleba abonada por el racionalismo wolfiano y por el materialismo enciclopedista, frente al idealismo puro con que Kant va a combatir a Wolf.

Pocas son las posiciones definidas que llevan una fundamentación de filosofía al campo del Estado; domina la ambigüedad y cobra pronto brillo el eclecticismo. Fuera de Francia, donde el desarrollo de su Revolución ofrece mayor riqueza de matices, el planteo es semejante. Wolf influye en Italia por Juan Antonio Comi, maestro de Romagnosi en la Universidad de Pavía, y Kant es admitido por franceses como Sieyès, que proyectaba hacia 1796 hacer conocer y divulgar su sistema. La correspondencia de Sieyès y Kant podrá ser apócrifa, pero las afinidades es difícil negarlas, incluso cuando de los mismos principios se deducen consecuencias diversas. También la crítica del historicismo alemán lleva al eclecticismo. Puede repetirse como lugar común suyo que toda ciencia debe descansar sobre los hechos y que todos los derechos resultan de las relaciones reales de cosas y personas.

Hay que destacar, entre las no francesas, la de Juan Domingo Romagnosi, que supera la obra de Buchez, especialmente en cuanto se refiere a la teorización del nacionalismo constitucionalista. Por su parte y con génesis cultural autónoma crea un sistema que llama de «etnicarquía», viendo como presupuesto de toda constitución política la unidad y la integridad de la nación. Afirma un doble dominio nacional: físico—de todo el territorio circunscrito por fronteras naturales—y moral—existencia de un gobierno moderado para regirlo—. Tanto su *Scienzia delle costituzioni* (1815), como la *Introduzione allo studio del diritto publico universale*, merecen ser citadas en esta síntesis.

Hegel señala la reacción prusiana, el gubernamentalismo y el concepto de la libertad. Después de Hegel la aportación del pensamiento tudesco no está tanto en su escuela como en hombres como Dahlmann y Treitschke, que piensan por su cuenta sobre la doctrina hegeliana. Expresión formal de esta postura fué el Imperio bismarckiano, en el que la burguesía alcanza principal papel político.

Y queda, en fin, el enlace cultural con las viejas razones. El renacimiento del clasicismo conduce a pensar otra vez en Tiberio al tiempo en que se copiaba la arquitectura griega. El enlace se rompe al buscar la naturaleza como inspiración (romanticismo frente a clasicismo) y al pensar en el arte gótico y en la época del arte gótico.

Mejor aflora la línea iluminista. Del estudio del subsuelo ideológico revolucionario se deduce claramente la influencia eficaz de la Ilustración. Le sigue el movimiento de las academias, de las logias y de las

sociedades científicas, de los laboratorios y de los jardines botánicos, de los Amigos de País, rótulo de expresión inconfundida... Puede afirmarse que el Liberalismo nace de la Ilustración. Incluso en relación con el Romanticismo, la Ilustración no se presenta como contraria, sino más bien como complementaria. Son líneas políticas distintas, pero no caminos cruzados. Coinciden a veces, por ejemplo, en el movimiento nacionalista, que es liberal y romántico, o en la fórmula de los monarcas del siglo: «Por la gracia de Dios y la Constitución», donde se mezclan el derecho divino y la soberanía popular. Incluso pueden advertirse supervivencias de posturas características de la Edad Media, como la del corporativismo patriarcalista con que Haller adoctrina a Federico Guillermo y a su gente. De la misma raíz son las teorizaciones germanistas de la *markgenossenschaft* o viejo régimen de usos comunales, exaltación de una primitivista democracia.

Fichte expresó los caracteres de la época señalando en materia política la dirección de las fuerzas individuales hacia la finalidad de la especie—el Estado absoluto, en cuanto a su forma—, que hace considerar a la suma de los conciudadanos como la especie humana misma. Y siéncole necesaria a ese Estado toda la fuerza de los individuos, éstos pueden llegar a ser fines sólo si dentro de la sumisión permanecen en goce de una cierta esfera de libertad. Así el problema fundamental estriba en este cruce de la libertad con la sumisión, y trae la consecuencia de preguntarse quién dicta ese fin del Estado. Si no participan todos en esta obra, se crean estamentos o se los mantiene, entregándose a un grupo el dictamen acerca del fin.

En su conjunto, durante el siglo XIX la Tradición se enfrenta con la Revolución, mas no con tanta pulcritud que no se dejen ver numerosos fallos. La reacción frente a la Revolución considera ésta como puro valor negativo. Los contrarrevolucionarios apelan a la teología en sustitución de la filosofía ilustrada. Desconfiando de la razón, se mira al pasado. Mas no vence sino el positivismo: desprecio por lo que fué, sueño por el porvenir, hermosa ilusión de una era de progreso para la Humanidad.

F. ATGER: *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, París, 1906.—H. BARUMLER: *Nietzsche als Philosoph und Politiker*, 1931.—ERNEST BARKER: *Political Thought in England from Herbert Spencer to the Present Day*, Nueva York, 1920.—R. BRUNELLO: *Il pensiero politico italiano dal Romagnosi al Croce*, Bolonia, 1949.—G. N. CLARK: *England 1870-1940*, Oxford, 1941.—FRED. COPLESTON: *Friedrich Nietzsche Philosopher of culture*, Londres, 1942.—M. R. P. DORMAN: *The mind of the nation*, Londres, 1900.—FAGUET: *Politiques et moralistes du XIX siècle*, París, 1898.—FICHTE: *Caracteres de la edad contemporánea*, trad. esp., Madrid, 1934.—LE FLAMANC: *Les Utopies pré-révolutionnaires et la philosophie du XVIII^e siècle*, París, 1934.—PH. FUNK: *Von der Aufklarung bis zur Romantik*, 1925.—H. GOUHIER: *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, París, 1933-1941.—H. HOLLDACK: *Die Bedeutung des aufgeklaerten Despotismus fuer die Entwicklung des Liberalismus*, «Bull. Intern. Comm. of Historical Sc.», 5, 3, 1933.—PAUL JANET: *Les problèmes du XIX^e siècle*, París, 1873.—G. LACOUR-GAYET: *Talleyrand (1754-1838)*, París, 1934.—LARENZ: *Rechts und Staatsphilosophie der Gegenwart*, «Philosoph. Forschungsberichte», 9.—D. MERCIER: *La filosofía del siglo XIX*, trad. esp. Madrid, 1943.—G. MESTICA: *La Politica nell'opera letteraria di V. Alfieri*, en sus *Prose e poesie scelte*, Milán, 1898.—F. MINTECORBOLI: *Gladstone e l'ambiente politico inglese dell'Ottocento*, Milán, 1946.—C. MORANDI: *Alcuni aspetti del Risorgimento*, «Rev. Stor. Ital.», 48, 1931.—A. NORSA: *Il pensiero filosofico di G. D. Ro-*

magnosi, Milán, 1930.—M. OAKESHOTT: *Social and political Doctrines of contemporary Europe*, Cambridge, 1939.—F. PICAVET: *Les idéologues*, París, 1891.—SOLARI: *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, Turín, 1934.—J. TEXTE: *J. J. Rousseau et le cosmopolitisme littéraire*, París, 1909.—G. VIDARI: *L'individualismo nelle dottrine morali del s. XIX*, Milán, 1909.

116. LOS PROBLEMAS DE ORGANIZACIÓN

El grande y primer problema de la forma política gira en torno al principio de la libertad. Dentro de la teoría de Rousseau, la contradicción entre la libertad y la autoridad se resuelve en la ley. Las leyes —viene a decirse—son como los registros de las voluntades de los súbditos; por donde la obediencia a la ley constituye condición necesaria para la libertad. De otro lado urge la igualdad, el derecho a una igual libertad, que es tácito supuesto de toda ley. Cuando no se dan estas circunstancias, el derecho individual carece de vigencia civil y ha de exaltarse en su reaparición como derecho natural.

La fórmula de Rousseau consiste en proponer una forma social y política que, ligando artificialmente a los hombres, se inspire en los mismos principios del orden natural. Se trata de constituir un Estado en cuyo seno permanezcan sin violación posible las facultades originariamente propias de cada hombre, atribuyendo a los derechos humanos, anteriores a la sociedad y al Estado, una estructura social y un orden político tuitivos.

La corriente ilustrada da también apoyo a análogos regímenes. El Estado, considerado como liga de intereses y servicio de medios o instrumentos, dirigido por la razón—soberana del mundo, iba a llamarla Hegel—, acaba con los grupos naturales (estamentos y regiones), a los que aniquila en su esencia al anexionarlos en forma inorgánica. Los hombres son súbditos; la historia no importa: el Estado se desliga del pueblo. Tras la crisis de Napoleón, esta línea conduce a la centralización igualadora, a la unidad de la economía y del derecho, a las reformas constitucionales que dan vida a los nuevos reinos de Italia y de Westfalia. Y ahí aparecen también los derechos del individuo y cuanto suena dentro del vocablo Constitución, que no es sólo una fórmula, sino también una ideología.

La actuación de las fuerzas contrarias se ofrece en algunos interesantes momentos: los levantamientos contra Napoleón en España y en el Tirol; el movimiento reformista prusiano, que sigue a Jena y a Tilsit; el conflicto constitucional alemán de 1862-66; la atmósfera que hace posibles las teorizaciones de Fichte y de von Stein...

Estudiando las teorías políticas europeas que siguen al Congreso de Viena, ha señalado Dunning tres grupos: el constitucionalismo, el nacionalismo y el socialismo. Esta tripartición concuerda con cuanto hemos notado y merece ser objeto de consideración pormenorizada.

A pesar de la influencia reaccionaria manifestada por la Santa Alianza, los gobiernos, organizados en los Estados restaurados por el Congreso de Viena, evidencian que las ideas de la Revolución no habían perdido su poder. Especialmente destaca la preocupación constitucional, la

tesis de que alguna manera de Constitución o ley fundamental era necesaria para cualquier sistema político. Existe la tendencia a considerar como Constitución, en sentido completo y concreto, un documento formalmente escrito, por más que se teorice sobre las constituciones internas o no escritas. Desde 1848 los Hohenzollern, y poco después los Habsburgos, entran por ese camino, y en 1880 puede decirse que todos los países cristianos del continente, excepto Rusia, poseen una Constitución.

El nacionalismo avanza sobre la vieja idea de la independencia de los pueblos. No es ya la no supeditación o el no reconocimiento de superior; la doctrina revolucionaria hace fijar un propio concepto de soberanía como derecho de cada país al ejercicio del control sobre su propio gobierno. El sentimiento nacional apoya los levantamientos contra Napoleón, pero también otros diversos actos de fe en la doctrina: en 1821, los griegos se desatan de los turcos; en 1830, Bélgica se separa de Holanda; en 1831, los polacos intentan emanciparse; dos grandes movimientos políticos nacionalistas: el de Bismarck y el de Cavour, concuerdan en 1870; Prusia e Italia se colocan en el tablero de Europa como Estados nacionales libres.

En las tierras latinas ha de registrarse la influencia de Alfieri. Puede ser que haya en él, como quiere Calosso, una simple voluntad anárquica de potencia, pero lo que sus contemporáneos vieron fué al poeta de la libertad política y al profeta del rescate nacional. Por sus versos resuenan las tesis de Montesquieu, de Helvetius, de Voltaire o de Rousseau. Falto de preparación histórica, se entrega con frenesí al ensueño doctrinal más o menos filosófico, y formaliza el binomio Libertad y Nación, que en él, como en todo el mundo del siglo, es raíz de tan fecundas actitudes.

El socialismo cubre las primeras etapas industrialistas y utópicas para afirmarse sobre la confesión de fe del *Manifiesto* de 1848, donde se proclama que la estructura social se ha de fundamentar sobre la producción económica, y se sostiene un determinismo histórico que forma la conciencia de una inevitable transformación. Esta no ha tenido aplicación sino en el ejemplo de la Unión Soviética, ligado a la Declaración de derechos de 1917 y a la Constitución de 1918.

Fuera de estas tres zonas fundamentales en cuyo torno van surgiendo los problemas de organización derivados de su propia doctrina, se ha de mencionar el interés de las teorías historicistas y organicistas, aludidas marginalmente. El historicismo, apoyado por la Escuela histórica del Derecho, con Savigny a su frente, aunque se opone a la codificación, da, en conjunto, impulso favorable a la relación entre el derecho y la soberanía. El organicismo es aplicado por Comte sobre la teorización de las leyes sociológicas, y por Spencer en contacto con la adaptación al medio. Tales escuelas, vinculadas a las tres corrientes destacadas, dan matices y ayudas a su desarrollo.

El mundo eclesiástico católico no deja de tener presencia en la política del siglo XIX. No solamente se restaura la Compañía de Jesús, disuelta en el siglo XVIII, sino que la Iglesia toma posición decidida ante cuestiones ligadas al liberalismo doctrinal y práctico. Esta posición se

proclama en el *Syllabus* de 1864 y con la condena del catolicismo liberal francés dirigido por Lamennais. La versión ortodoxa fué dada, por esos mismos años, por el obispo alemán Ketteler, a quien siguen, en Francia, La Tour du Pin, en Italia, Toniolo, y en otros países ciertas personalidades de relieve social y científico. La síntesis de la doctrina social y política de la Iglesia es dada, por iniciativa del cardenal Mercier, en el Código social redactado por la Unión de Malinas. Entre tanto, el Pontificado pierde su poder temporal (1780), simbólicamente reconocido por la Conciliación (1929), y proclama el dogma de la infalibilidad del Papa.

Las reservas políticas a la autoridad eclesiástica son señaladas por el jansenismo y por las consecuencias de la presencia en el mundo político del anticurialismo, del liberalismo anticlerical, de la masonería y de ciertos residuos iluministas.

La vida exterior queda planteada en determinados intentos de organización que arrancan de los primeros años del siglo. La Revolución francesa y las guerras napoleónicas señalaron el renacimiento de la idea de solidaridad europea. Se trata de dos conceptos—revolución y guerra napoleónica—supernacionales, a los que es fácil ligar este impulso. Ya el zar Alejandro lo sugería en su instrucción al embajador en Londres, en 1804; luego vienen Tilsit y el plan de reparto de Europa. Con la Santa Alianza se habla de un tratado «fraternal y cristiano», mas quien está detrás es el zar y las preocupaciones dominantes son rusas.

La única consecuencia fueron las «manos libres» de Rusia en los Balcanes. Nada se consigue en los Congresos de Aquisgrán (1818), Troppau y Laibach (1820-1821). En 1815, Metternich pudo hacer pensar que ocupaba un cargo así como de secretario general de Europa. Poco después se lanza la idea de una Oficina especial en Viena, como centro común para las deliberaciones anunciadas. La única gran preocupación europea del siglo fué esta de Metternich, con la idea de una solidaridad moral, no sólo austríaca, sino internacional. En 1831 se proyectó una Conferencia de Desarme; pero justamente el desarme de las almas es previo al militar y los espíritus brillaban de inquietud. La obra metterniquiana termina con las revoluciones de 1848 y renace ligeramente con Federico Guillermo IV. Desde 1870 el nacionalismo triunfante impide tornar a imaginar una Europa distinta del mosaico de países en que habían cristalizado las ideas románticas.

P. BASTID: *Sieyès et le gouvernement parlamentaire*, «Rev. Droit Public.», 56, 1939. U. CALOSSO: *Discorso critico sulla tragedia alfieriana*, Bari, 1924.—W. A. DUNNING: *European Theories of constitutional Government after the Congress of Vienna*, «Pol. Sc. Quart.», 34, 1919.—E. MASI: *Il pensiero politico di Vittorio Alfieri*, Florencia, 1896.—A. F. POLLARD: *The history of England, A study in Political evolution*, Londres.—HILDEGARD SCHAEDER: *Die dritte Koalition und die Heilige Allianz*, Koenigsberg, 1934.—H. R. VON SRBIK: *Metternich*, Munich, 1925. *Die Ideengestalt des Metternichschen System*, «Hist. Zeitschrift», 131, 1925. *Das oesterreichische Kaisertum und das Ende des Heiligen Roemischen Reiches*, «Archiv. f. Politik un Gesch.», 1927.

117. LA PRESENCIA DE AMÉRICA

La *admiratio Americæ*, que se había iniciado con la Ilustración y que contaba con fervores europeos bien conocidos, aparece vinculada a la Revolución francesa, aunque ya en sus vísperas constituye ilusión de muchos políticos. El mismo Sieyès había pensado en marchar a América. Y todo el movimiento de las sociedades filantrópicas miraba a aquellos países, emocionado de conocer la obra americana y de acudir a civilizar pueblos remotos. Se cruzan así dos ilusiones.

Los Estados Unidos del Norte de América se ligan al constitucionalismo y se anticipan al desarrollo europeo. La corriente constitucionalista fué extraordinaria en Ultramar. Rousseau es traducido por un argentino, pues no se trata solamente del Norte; también el Sur se siente solidario de la transformación política del mundo. De momento la insurrección de los territorios españoles podía ser una riña palaciega, mas en el fondo había raíces esenciales. Su prueba está en que ninguno de los Estados que surgen en Sudamérica se constituye con formas de «antiguo régimen».

Los Estados Unidos crecen en su doctrina gracias al desarrollo de la concepción de los derechos individuales, que era apoyada por el elemento calvinista. El progreso es ostensible recordando las fechas de las declaraciones: en 1772, Boston; en 1776, Virginia; en 1776, trece países se declaran soberanos...

El Sur plantea sus formas políticas sobre la idea de constituciones moderadas, del tipo de la venezolana dada por Bolívar. Este creía igualmente tiránicos el gobierno democrático absoluto y el de cualquier déspota. Y semejantemente se piensa al copiar las constituciones norteamericanas. La presión de esta orientación va más bien al través del partido federalista, que conduce a una democracia autoritaria, con leyes que sancionan a aquellos que expresan su opinión contra el gobierno o son agitadores extranjeros. Al dominio de los federalistas sucede el de una selección de grandes propietarios territoriales que sustentan posiciones democráticas más avanzadas en sus teorías que en sus aplicaciones formales. Sólo bien promediado el siglo entran en liza las masas urbanas.

La teorización propia se concreta en Francisco Lieber; más tarde, en J. W. Burgess, y en el Sur, con Bolívar y con el grupo de políticos e ideólogos argentinos.

De cualquier modo, lo más importante es que el mundo americano toma propia conciencia y se ofrece en el campo de la política con factor activo. La influencia de América es evidente. El alzamiento norteamericano precipitó la evolución doctrinal y política francesa. Pensemos en lo que significa la corriente literaria que exalta aquel país, visto como pueblo nuevo casi primitivo—es decir, casi natural (con todo lo que esto valía entonces)—patriarcal, piadoso, tolerante... Así, dentro de un libro tan farragoso como el de Raynal, el capítulo dedicado a las trece colonias brilla y destaca atractivamente. Recordemos, de otra parte, la estancia de Franklin en París. Su casa de Passy

es verdadero centro de agitación y constituye núcleo de una vasta red de correspondencia: allá acuden el cardenal de Rohan a festejarle, Marat a exponerle sus experiencias físicas, Robespierre a dedicarle su primer informe... Exactamente se ha notado que los Estados Unidos habían dado a la doctrina revolucionaria lo que la faltaba: el ejemplo.

Su presencia ofrece un tono especial a la historia del siglo XIX. Fué Tocqueville quien supo preverlo, tanto en la relación de *facto* como en la teoría. Tocqueville anuncia, en las últimas páginas de su *Democracia en América*, que el futuro está reservado a dos grandes pueblos que, partiendo de diferentes puntos, caminan al mismo fin, y son los rusos y los angloamericanos. Cada uno de ellos—añade—parece llamado a tener en sus manos los destinos de la mitad del mundo. Teóricamente combate la tesis de que el gobierno popular termina en el despotismo militar o en la anarquía; no cree que la democracia sea sólo posible en pequeños territorios; la ve precisamente en aquellos Estados Unidos, cuya extensión no puede ser comparada con país alguno de Europa.

J. T. ADAMS: *The Founding of New England*, Boston, 1921.—H. BARBAGELATA: *La Révolution française et l'Amérique latine*, París, 1937.—JOSÉ S. BAZÁN: *Las instituciones federales de los Estados Unidos*, Madrid, 1883.—S. F. BEAMIS: *A Diplomatic History of the United States*, Nueva York, 1936.—JAMES BRYCE: *La república norteamericana*, trad. esp., Madrid, s. a.—J. W. BURGESS: *The Civil War and the Constitution*, Nueva York, 1901.—W. S. CARPENTER: *The development of American political Thought*, Princeton, 1930.—CONDORCET: *Influencia de la Revolución de América sobre Europa*, trad. esp., Buenos Aires, 1945.—W. W. COMFORT: *William Penn*, Filadelfia, 1944.—M. CONROTTE: *La intervención de España en la independencia de los Estados Unidos*, Madrid, 1920.—G. CHINARD: *Notes sur le voyage de Chateaubriand en Amérique*, California, 1915. *L'éxotisme américain dans l'oeuvre de Chateaubriand*, París, 1918. *L'Amérique et le rêve éxotique dans la littérature française au XVIIe siècle*, París, 1934.—GARNER: *Idées et institutions politiques américaines*, París, 1921.—C. D. HAZEN: *Contemporary American opinion of the French Revolution*, Baltimore, 1897.—J. M. JACOBSON: *The development of American Thought*, Nueva York, 1932.—RAFAEL M.ª DE LABRA: *La República de los Estados Unidos de América*, Madrid, 1897.—R. P. MARCEL: *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, París, 1910.—JACOB P. MAYER: *Political Thought and European Tradition*, Londres, 1939. *Alexis de Tocqueville*, Nueva York, 1940.—H. NILES: *Principles and acts of the Revolution in America*, Baltimore, 1822.—FLORENCE A. POOKE: *Fountain-sources of American political Theory*, Nueva York, 1930.—C. BRENT SWISHER: *American Constitutional Development*, Boston, 1941.

CAPITULO XLI

LA REVOLUCION AMERICANA

118. LA FORMACIÓN DE LOS ESTADOS UNIDOS DEL NORTE DE AMÉRICA

Los territorios del Norte de América, poblados por súbditos ingleses, mantenían, de hecho y en contraste con la legislación, una situación autónoma frente a la metrópoli. Con la debilitación de los vínculos de fidelidad, suscitan la cuestión de aplicación de las disposiciones de Jorge III sobre libertad de navegación y exenciones tributarias. Desde 1765 se hace contribuir a los colonos allí establecidos en los gastos derivados de la intervención militar en el Canadá. Con ese motivo se plantean problemas de tipo representativo, determinándose que solamente una tributación fijada por una asamblea podría considerarse propia de un país que detestaba la tiranía.

La génesis de la Revolución americana no es, pues, de carácter económico, ni siquiera está ligada a cuestiones doctrinales de raiz intelectual. Constituye realmente un problema concreto del Imperio británico. En todo caso no faltan determinaciones de política exterior. Precisamente la guerra contra Francia aflojó los vínculos entre Norteamérica e Inglaterra, y las cuestiones surgen al pretender vigorizar la unidad imperial.

Tampoco pueden perderse de vista los distintos ambientes de la población colonial; hay elementos dedicados al comercio, y terratenientes, ambos de procedencia británica, y un extenso núcleo campesino halógeno. La historia de la Revolución americana—nota Meier Schlesinger—es la historia de la reacción de estas tres esferas en relación con los sucesivos actos del Gobierno inglés. Incluso en el desarrollo político se advierte esta presión: así los burgueses de Virginia influyen hacia 1765, y los colonos alemanes, escoceses e irlandeses de Pensilvania en los días críticos de 1774-1776.

Por estas fechas se reúnen los sucesivos Congresos, que decretan la Confederación de las Colonias Unidas de América del Norte, y formulan la Declaración de Independencia. Las distintas colonias son invitadas a darse constituciones, y a Virginia siguen Pensilvania, Maryland, Carolina del Norte, etc.

La Declaración de Independencia solamente contiene una afirmación sobre la evidencia de ciertas verdades. Mas ya plantea las consecuencias de su determinación. Los hombres—dice—son originariamente iguales y están dotados por Dios de derechos inalienables a la vida, a la libertad y a la posible felicidad, derechos para cuya tu-

tela se ha establecido la autoridad de la que, con el consentimiento de los gobernadores, emanan las leyes.

Los conceptos quedan perfilados: se une la declaración de los derechos naturales a la de la autoridad como tuteladora y a la ley derivada del previo consentimiento. La Constitución de Massachusetts, que siguó en 1780 a la de Virginia, concreta la separación de los poderes y añade que esa separación es lo que permite que haya un gobierno de leyes y no de hombres, recogiéndose así el pensamiento de la teorización europea.

Algunas colonias, como Connecticut y Rode Island, mantuvieron, con retoques, las antiguas cartas reales. Tras la victoria del Norte se impuso el nuevo régimen, y con él la generalización del sufragio universal con reglamentación de los sistemas de revisión y de plebiscito.

Se ve, pues, de qué íntimo modo lo político bulle y rebulle en el simple avatar de las relaciones metropolitanas. Como indica Stuart Geny Brown, la historia de la democracia americana es un estudio con documentos a la vista; verdadera historia de la resolución de conflictos y de tensiones. Exactamente puede decirse que si ha habido otros procesos más lentos, ninguno ha sido tan laborioso.

Para comprender estos orígenes conviene recordar el primitivo Pacto de Maryflow de 1620. Los emigrantes deseaban constituir un cuerpo político y vivir bajo una ley, y estatuyeron su régimen en Plymouth en aquella fecha. Ha pasado más de un siglo. Vienen la guerra y la intervención en el Canadá. Jorge II se encuentra las primeras dificultades al desconocer el proceso de crecimiento político de las tierras norteamericanas. Al fin se establecen gobiernos en los distritos y se convoca un Congreso. Y llegan la guerra frente a la metrópoli y la independencia. Los acontecimientos se aceleraron por la intervención de Francia, que encontró en ellos apoyo a su política exterior, y puede incluir en las filas de su cuerpo expedicionario a tantas gentes que tenían la ilusión de luchar por principios que se les antojaban propios.

Las influencias extranjeras son de origen francés e inglés. Montesquieu, sobre todo, algo de Rousseau, de Harrington y de Locke. De éste, especialmente su segundo tratado.

Desde el punto de vista de la doctrina, se advierten características peculiares; no es obra de primeras figuras, sino labor común en la que descuellan segundones, dándose una gran variedad de matices dentro de la línea que marca la conducta de la Revolución.

El problema más vivo fué el del Parlamento. La idea de que la tributación debía ser fijada por una asamblea representativa pesa durante toda esta génesis. El constitucionalismo se basa en la tesis de la tutela política de los derechos naturales. La autoridad nace del pacto y el gobierno manda en virtud del consentimiento del pueblo.

La cuestión formal de la Jefatura se resuelve contra la monarquía por la manera como todo este proceso se enlaza a la liberación de las intervenciones del soberano británico. La oposición a la fórmula monárquica es una de las actitudes fundamentales de Paine La at-

mósfera del momento hizo ver que un régimen monárquico dinástico conduce a un cierto aristocratismo. Por otra parte se pensó que, desligándose de la fidelidad a la dinastía, podría encontrarse fácilmente el apoyo de determinadas potencias.

JAMES T. ADAMS: *Jeffersonian principles and Hamiltonian principles*, Boston, 1932. RANDOLPH G. ADAMS: *Political Ideas of the American Revolution*, Nueva York, 1939.—C. BECKER: *The declaration of independence*, Nueva York, 1922.—S. G. BROWN: *We hold these Truth, Documents of American Democracy*, Nueva York, 1941.—M. P. CLARKE: *Parlamentary privilege in the American Colonies*, Nueva Haven, 1943.—M. WALSH CORREA: *The political Science of John Adams*, Nueva York, 1915.—A. DUNNING: *The British Empire and the United States*, Nueva York, 1915.—T. DWIGHT: *Harrington an his influence upon American Political institutions and Political Thought*, «Pol. Sc. Quart.», 2, 1887.—T. ELORRIETA: *La democracia moderna: su génesis*, Madrid. s. a.—A. B. HART: *National Ideals historical traced*, Washington, 1907.—J. HASHAGEN: *Zur Entwicklungsgeschichte der nordamerikanischen Erklaerungen der Menschenrechten*, «Zeitschrift f. Gesamten Staatswiss.», 78, 1924.—C. H. MCILWAIN: *The American Revolution*, 1923.—A. C. MCLAUGHLIN: *A constitutional History of the United States*, Nueva York, 1936.—CH. E. MERRIAM: *The political Theory of Jefferson*, «Pol. Sc. Quart.», 18, 1902.—A. MEIER SCHLESINGER: *The American Revolution reconsidered*, «Pol. Sc. Quart.», 34, 1919.—E. C. MOORE: *Doce páginas de la historia de los Estados Unidos*, trad. esp., Madrid, 1935.—L. B. NAMIER: *England in the Age of the American Revolution*, Londres, 1930— J. P. y R. F. NICHOLS: *The Growth of American Democracy*, Nueva York, 1939.—OSGOOD: *The American Colonies in the 18th Century*, Nueva York, 1924.—A. SALENDER: *Vom Werden der Menschenrechte*, Leipzig, 1926.—LESLIE STEPHEN: *English Thought in the eighteenth Century*, 1880.—OTTO VOSSLER: *Die Ursprung der amerikanischen Revolution von 1776*, «Hist. Vierteljahrschrift», 25.—J. WACH: *The role of Religion in the philosophy of A. de Tocqueville*, «Journal of Hist. of Ideas», VIII, 1946. CH. M. WILTSE: *The Jeffersonian Tradition in American Democracy*. Chapel Mill, 1935.

119. PRINCIPIOS, FIGURAS Y TENDENCIAS DE ESTE MOVIMIENTO

Si la Revolución de los Estados Unidos de la América del Norte es un problema inglés, la elaboración cultural próxima no puede prescindir de esa raíz. Como advierte Laughlin, América es hija de la Inglaterra del siglo XVII. En efecto; los principios que sirven para apoyar su nuevo régimen arrancan del reconocimiento de las siguientes consecuencias, derivadas del carácter fundamental que allí revestía el pensamiento religioso: supremacía de la ley divina, relaciones individuales en lo eclesiástico, constitución consensual de las confesiones... Un mundo de emigrados con rigurosa formación de conciencia y un ambiente como el de la metrópoli en aquel tiempo, dan vínculo y trasfondo a la experiencia política que viven.

Se ha señalado que si Jefferson leía las obras del cardenal Belarmino, leía más intensamente las de Locke. De Locke procede, en la doctrina americana, el concepto de igualdad. Y, en fin, es él quien ofrece la mayor contribución. Carlyle afirma que de Locke derivan aquellos principios «in large mesure». También de Montesquieu, cuyo *Esprit des lois* es muy discutido desde 1755, y a quien se ligan Adams, Franklin y el mismo Congreso de Filadelfia. El fondo es más lejano: al través de Locke se aporta la filosofía postaristotélica, el elemento romano y patrístico y, en fin, cuanto ha contribuído históricamente

a la formación de la tesis de los derechos naturales. Por Montesquieu, y de la tradición medieval, procede el principio de la superación de la ley, de donde deriva la separación de poderes.

La Constitución norteamericana aplica conceptos democráticos, pero no sin limitaciones. Su enlace con la postura inglesa está exteriorizado en el ejercicio del sufragio y en la obtención de puestos políticos que solamente son atribuídos a los terratenientes. La libertad religiosa no se expresa ni admite en su complejidad ni en todos los territorios: no faltan Estados donde los católicos y los ateos son excluídos. En ello no había novedad, ni las circunstancias lo permitían.

La gran novedad de la Revolución americana fué la creación de una forma política propia: la del Estado federal. Para ello tuvo que modificar profundamente la noción de soberanía heredada de las monarquías absolutas.

Por otra parte, el interés de aquel movimiento estriba en constituir la primera manifestación viviente de la moderna democracia. Todos los movimientos políticos anteriores—dice Elorrieta—se limitaron a defender las aspiraciones particulares de sus pueblos respectivos.

El movimiento americano es el primero en el que se proclaman, no sólo los derechos que corresponden a los ciudadanos americanos, sino los que pertenecen a todo hombre por su propia dignidad y en que se funda una Constitución sobre el principio de justicia de la Humanidad, elevándose a un plano universal las aspiraciones propias de un pueblo. De ahí la significación y la importancia de sus Declaraciones, que repercuten directamente en el mundo europeo y de manera concreta en el francés.

Las figuras fundamentales de la Revolución americana son Paine y Jefferson.

Tomás Paine (1737-1809), nacido en Norfolk, va a Filadelfia con presentaciones para Franklin; dos años después, en 1776, lanza su panfleto *Common sense* pidiendo la más completa independencia. Seguidamente da a luz su *Crisis*, y pronto ocupa un puesto responsable: la secretaría de la Comisión de Asuntos Exteriores. Regresa a Europa en 1791, donde replica a las *Reflexions*, de Burke, con su *The Rights of Man;* de Inglaterra tiene que huir a Francia, y allí fué miembro de la Convención. Su inquietud le lleva a la cárcel, en la que escribe el extraño libro *The Age of Reason*, defendiendo el deísmo contra los cristianos y los ateos. Paine es esencialmente un gran demagogo. Muere en Nueva York y deja unida a su vida una labor de enorme importancia. Fué Paine quien movió a los americanos contra la idea monárquica y quien criticó el sistema político británico y las doctrinas de Montesquieu. Exalta la concepción de la Constitución escrita, que es presentada por él como la muestra del progreso americano. Pesan en Paine y se injertaron firmemente en su pensamiento los elementos autóctonos: la igualdad social y económica y peculiar organización de las confesiones religiosas, etcétera.

Tomás Jefferson, (1743-1826) abogado notable, empieza a descollar como representante de Virginia en la Cámara colonial; jefe de la oposición separatista propone, el primero, una declaración de independencia, que es rechazada, aunque consigue al fin el honor de ser él, más tarde, quien la redacta. Ponente de la paz con Inglaterra en 1781, ocupa, luego, importantes cargos diplomáticos en Europa, influyendo en Francia con la difusión de las ideas de la Revolución americana. En 1801 es elegido Presidente de la República. Su acción doctrinal está ligada a la ardorosa defensa que hace del sistema federal. Jefferson era partidario de la descentralización y tuvo que luchar contra la orientación unitaria propugnada por Alejandro Hamilton.

El federalismo entra en las instituciones americanas con la Constitución de Filadelfia, en 1787, cuando se discute el tema de la soberanía desde el punto de vista práctico. En estos aspectos deben ser recordadas las actitudes de Daniel Webster y de Juan C. Calhoun.

Hemos aludido el problema de la relación entre las Declaraciones americanas y la francesa. Frente a la tesis de Jellinek de la influencia directa de los *Bills of Rights* de 1776, se han expuesto reservas. Según ciertos autores, el contenido de aquellos *bills* no constituye todavía declaración de derechos, ni siquiera ley, sino un manifiesto de protesta que recurre a un derecho natural ofrecido como última autoridad capaz de proteger los antiguos derechos y libertades. Boutmy y Rees se han lanzado contra el posible influjo americano en la Declaración francesa, pero Otto Vossler torna a apoyar la tesis de Jellinek fijándose, en el viaje de Jefferson, que está precisamente en París, como embajador, de 1784 a 1789. Jefferson tuvo en sus manos y corrigió la Declaración que La Fayette presentara a la Asamblea Nacional, con lo que resulta que Jefferson, autor del acta de independencia americana, es, con La Fayette, el padre de la Declaración francesa. Entre los papeles de Jefferson conservados en la Biblioteca del Congreso de Washington se encuentran, en efecto, el documento con una nota manuscrita que se refiere a La Fayette. El proyecto está fechado el 12 de enero, hay otro del 6 de julio; y las observaciones de Jefferson llevan esa fecha, presentándose el 11 a la Asamblea Nacional.

Aparte de este interesante episodio de influencia directa, la Revolución americana repercute en diversos países europeos. En la misma Francia, Turgot, Mably, Condorcet y Mirabeau la admiran. En Alemania hay una curiosa resonancia en numerosos libelos y opúsculos. En España el catedrático salmantino Ramón de Salas exalta la obra americana en torno a la Revolución de 1820 y en sus *Lecciones*.

En Inglaterra la actitud sobre la independencia americana está ligada a los nombres de Price y de Tucker. Ricardo Price (1723-1791) escribe sus *Observations on the nature of civil liberty* (1776), sosteniendo que la libertad deriva del gobierno popular y directo, y que existe un derecho a rebelarse, mientras que la función gubernativa no puede ser absoluta. Josías Tucker (1712-1799), deán de Gloucester, mantiene en su *Treatise on Civil Government* (1781) el sentido nacio-

nalista, rechazando el derecho al alzamiento mantenido por los americanos, y pide solamente un estatuto de autonomía, con la esperanza de que los caminos del librecambio vinculen de nuevo a Inglaterra la colonia rebelde. Mientras Tucker es *tory*, Price es *whig*, con lo que se advierte la posición de los partidos.

Quien más positiva y eficazmente influyó con su teorización de la *admiratio*, americana es Alejo de Tocqueville (1805-1859), que difunde con numerosas ediciones y traducciones su libro fundamental *De la Democracia en América*. Las nuevas instituciones, que sólo habían sido objeto de curiosidad para la Francia monárquica—viene a decir Tocqueville—, deben serlo de estudio para la Francia republicana. Se discute aún en Francia cómo ha de ser la república. Pues bien —dice—: este problema «lo resolvió América hace más de sesenta años».

Y con su solución no sólo se ha constituído en el país más próspero, sino también en el más estable de todos los pueblos. Hay, pues, que buscar allí no tanto ejemplos como enseñanzas. Las formas que convengan a los países podrán ser distintas, pero los principios son igualmente indispensables para todos.

La obra de Tocqueville está preparada por la observación directa y conducida por un designio unitario: Incorpora las ideas a los hechos, contra el ambiente generalizador de la época. Considera la democracia como un objeto sujeto a observación. ¿Qué es? ¿Cómo se produce? Donde está mejor y más cumplidamente es en América. No hay sino ir allí a estudiar la democracia.

Allí, en efecto, han visto los estudiosos el arranque de la moderna democracia. La Constitución norteamericana es la primera manifestación del derecho constitucional escrito. La francesa de 1791 aparece bajo su acción como el centro irradiador. Y, en fin, según subrayaba Jellinek, sin América quizá tendríamos una filosofía de la libertad, pero nunca una legislación de la libertad.

De manera semejante ha de tomarse nota del influjo del movimiento norteamericano sobre la América hispana, próxima a su independencia y directamente ligada al ejemplo del Norte, así como respecto al Canadá, en cuya historia debe tomarse como punto de partida la capitulación de Quebec en 1758, en un desarrollo constitucional que llega hasta el siglo presente.

WILLIAM ANDERSON: *Fundamentals of American Government*, Nueva York, 1940.—CH. A. BEARD: *American Government and Politics*, Nueva York, 1939.—AGNES BEST: *Thomas Paine, Prophet and Martir of Democracy*, 1927.—JAMES BRYCE: *El gobierno de los Estados de la República norteamericana*, trad. esp., Madrid, s. a.—BOUTMY: *La Déclaration des droits de l'homme et Mr. Jellinek*, «Annales Sc. Polit.», 17, 1902.—C. G. BOWERS: *Jefferson and Hamilton*, Boston, 1928.—CARLYLE: *Political Liberty*, Oxford, 1941. W. S. CARPENTER: *The Development of American Political Thought*, Princeton, 1930.—CONWAY: *Thomas Paine*, trad. fr., París, 1900.—M. C. CURTI: *The Growth of American Thought*, Nueva York, 1943.—E. CHANNING: *The Jeffersonian System*, Nueva York, 1906. JOHN DEWEY: *El pensamiento vivo de Jefferson*, Buenos Aires, 1945.—ELORRIETA: *La Democracia moderna*, Madrid, s. a.—A. GOURD: *Les Chartes coloniales et les Constitutions des Etats Unis de l'Amérique du Nord*, París, 1885.—H. C. HUGHES: *The Philosophy of the Federal Constitution*, Washington, 1908.—JELLINEK: *Die Erklaerung der Menschen-und Buergerrechte*, Leipzig, 1895; trad. esp., Madrid, 1908.—A. KOCH: *The*

Philosophy of Thomas Jefferson, 1944.—A. C. MCLAUGHLIN: *A constitutional History of the United States*, Nueva York, 1936.—C. E. MERRIAM: *Thomas Paine's Political Theories*, «Pol. Soc. Quart.», 14, 1899.—DAVID S. MUZZEY: *Thomas Paine and American Independence*, «Amer. Rev.», 4.—W. L. PARRINGTON: *Main Currents in American Thought*, Nueva York, 1927.—S. M. REED: *Church and State in Massachusetts*, Urbana, Ill., 1941. REES: *Die Erklaerung der Menschen und Buergerrechte von 1789*, Leipzig, 1912.—A. SEIBEL: *Thomas Paine in Germany*, «Open Court», 1920.—J. ALLEN SMITH: *The spirit of American Government*, Nueva York, 1907.—O. VOSSLER: *Studien zur Erklaerung der Menschenrechte*, «Hist. Zeitschrift», 142, 1930.

CAPITULO XLII

LA REVOLUCION FRANCESA

120. REFORMISMO Y DECLARACIONES DE DERECHOS

El influjo de los ideólogos es incomparablemente más claro y digno de consideración en la Revolución francesa que en la americana. Esta se explica, como hemos visto, por otros elementos. En Francia, no. La Revolución de 1789 está ligada al movimiento filosófico, y sin él las preocupaciones sociales pendientes hubieran tardado en tomar expresión política, o al menos la hubieran tomado en otro sentido.

La Revolución de 1789 significa la aplicación en la política, en la economía y en la cultura del principio de individualización. Su valor histórico e ideal está señalado por la superación de las formas anteriores, no ya del régimen patrimonial y policíaco, sino aun de ese mismo Estado benéfico y pacífico de la Ilustración. De la Revolución arranca el «Estado de derecho», y eso ya es suficiente para subrayar su trascendencia, porque ha venido a hacer sentir a los europeos la supuesta vigencia de la eterna ilusión del sistema político ideal.

La iniciación revolucionaria estaba en el ambiente del reformismo, ya señalado, y en la mística filosófica que apoyó las Declaraciones. Y por bajo de todo ello en el nuevo concepto de pueblo que incorporaba el «tercer estamento». La unión de la filosofía y de la política se había realizado ya a mediados del siglo. Son de esta época los programas reformistas que atienden a la autonomía y a los poderes intermedios olvidados. Cítense como ejemplo la *Mémoire sur les états provinciaux*, de Mirabeau; las *Considérations*, de D'Argenson; la *Mémoire sur les municipalités*, de Du Pont de Nemours... La exaltación de la ciencia colocada bajo los auspicios de una nueva época universal cuanto se planteaba en aquel terreno. Mercier señala el año 1783 como «año de las maravillas»: las gentes se quedaban boquiabiertas al saber que el aire se había hecho líquido, que se conseguía imitar la voz del hombre, que se convertía en potable el agua del mar, que se podía navegar por el aire... Todo esto exigía un nuevo tipo de cultura, de política y aun incluso de hombre. La Revolución americana influía poderosamente. Paine iba diciendo que su hogar estaba allí donde no se encontrase la libertad. Era un misionero. Su *Common sense* fué muy leído. La Declaración de Virginia quedó así como el proyecto de cualquier posible declaración...

Fué aquél un mundo dispuesto a aplicar concepciones. Aunque no se descuiden las circunstancias, que deben ser tomadas en consi-

deración, lo esencial es el repudio del pasado y la busca de un sistema que atienda preferentemente a los principios racionales. Los *Cahiers du Troisième état,* preparados en las bailías y las senescalías, ofrecen la prueba del influjo de los filósofos en los clubs jacobinos de la burguesía de Francia. Está allí la doble preocupación de enunciar una doctrina y de encontrar sus aplicaciones más concretas. Recuérdese el papel de las *Societés de Pensée,* verdaderos órganos de elaboración y de difusión, acaso el primer empeño político de la moderna propaganda.

Como más que doctrinas—acaso por ser muchas y dividirse la clientela—, lo que hay es un ambiente doctrinal, cualquier expresión de conjunto ha de ver la cultura política de la época como una auténtica amalgama que produce un fondo revolucionario, aunque puedan advertirse metas distintas. De entre esas doctrinas descuellan dos de sus creadores: Mably y Condorcet, cuyo éxito habrá de deberse al esfuerzo de síntesis que consiguieron realizar.

Mably lanza la fórmula de la monarquía republicana, que es adaptada por cuantos, ya en vísperas de 1789, han querido concretar la reforma del Estado. La función esencial del orden político consiste, para Mably, en el aseguramiento de la libertad y de la igualdad de los ciudadanos. Combate el despotismo de los fisiócratas al exponer sus «dudas sobre el orden natural y esencial de las sociedades políticas», en el libro así titulado (1768)—en réplica a Mercier de la Rivière—. Desconfía del poder ejecutivo y admite el derecho de resistencia a la opresión, incluso mediando violencia. Tiene una visión realista de los problemas de la convocatoria parlamentaria, en vivo contraste con lo que iba a ser la Ordenanza electoral de Luis XVI, clavada a un régimen que había perecido, donde votaban los cabildos, los claustros y los monasterios, y los gremios en las ciudades. A sus tratados sobre la legislación y la historia, sucede una exposición de los derechos y deberes del ciudadano, escrita en 1758.

También en Condorcet su especial valor deriva principalmente de la elaboración que constituye. Ve en Rousseau al hombre que acaba la obra de Voltaire y funde las opiniones de la época. Las doctrinas impulsan hacia la acción, como consecuencia del progreso filosófico y de la propagación de «las luces». Un día llegará—profetiza—en el que los filósofos influirán sobre todo el género humano, al ir extendiéndose su actuación hacia más amplias zonas. La idea esencial de la síntesis de Condorcet se relaciona con la formulación de los derechos del hombre, que quedan determinados. Son los de seguridad personal y patrimonial, sumisión exclusiva a las leyes generales y contribución a la tarea legislativa y de gobierno. Subraya el papel de la razón y concede importancia a la libertad de prensa. La obligación social consiste en obedecer a «la razón colectiva del mayor número». La razón—notamos—, y no la voluntad, y como es aquélla la que debe dominar, hay que ayudar a fijarla extendiendo la instrucción para preparar al ejercicio de la ciudadanía. La actitud de Condorcet es más republicana que la de Mably. Busca la soberanía popular y no quiere constituciones invariables, sino estatutos políticos sometidos a revisión. En resumen, su esfuerzo se liga a la exaltación de

la opinión pública, que había sido formulada por los fisiócratas—con Mercier de la Rivière, que la llamó «reina del mundo».

Otro aspecto fundamental de la preparación de la Revolución está en la idea del Tercer Estamento. Ella nos da una versión del concepto de nación. Y en esto estriba la gran diferencia que se interpone entre los revolucionarios y los reaccionarios. De Maistre encontró la nación en el soberano y en la aristocracia—o, como recoge Aulard, en *la France lettrée ou riche;* para los revolucionarios la nación es el Tercer Estamento.

El definidor de este elemento social fué Sieyès, cuyo folleto *Qu'est ce que le tiers état?*, publicado en 1789, tuvo enorme difusión y numerosas ediciones sucesivas. La obra sigue al *Essai sur les privilèges*, aparecido como obra anónima en 1788.

Para Sieyès, la prosperidad de una nación se vincula a dos actividades: trabajos particulares y funciones públicas. Los primeros son la agricultura, la industria, los negocios y las profesiones científicas y servicios diversos no relacionados con el uso o el consumo. Si tales actividades son las que sostienen la sociedad, habrá que concluir que ésta se apoya en el Tercer Estamento. Pasando a las funciones públicas, están ahí la espada, la toga, la Iglesia y la Administración. Sus titulares pertenecen en 19/20 al *tiers état.* Y ¿quién osará decir —pregunta—que no está en él todo lo que hace falta para constituir una nación?

En relación con la doctrina de los estamentos, la Revolución francesa tiende a su destrucción con la deformación de la idea de mandato, esquema de derecho privado sobre el que se basa la representación con dos modificaciones fundamentales: el nuevo vínculo que es el sufragio, y la nueva base que no es el grupo social o ciudadano, sino el pueblo entero. En este punto, sobre una misma línea rusoniana, discuten Sieyès y Petion. La Constitución de 1791 proclama en conclusión que los representantes nombrados por los Departamentos no son representantes de éstos, sino de la nación entera, y no pueden recibir mandato alguno de sus electores.

Con esos antecedentes, la elaboración de la Revolución es más rápida que su expansión institucional. Piénsese en la sucesión de Declaraciones, en 1789, y en la tarea constitucional ligada a los años 1791, 1793, 1795 y 1800. La misma libertad, tan exaltada, queda muy reducida. El sufragio universal es aceptado por la Convención en 1793, pero con grandes reservas, al extremo de que su vigencia no fué efectiva hasta 1848. El respeto a la persona se pierde: las matanzas de enemigos son consideradas medidas saludables en las jornadas de 1793 a 1795. El iluminado mesías de Robespierre—Catalina Théot—pide la reducción de la población mundial a solo ciento cuarenta mil individuos...

Cuando todo quiere fundarse sobre la representación popular, la Asamblea de 1789, para salir al paso de las supuestas ambiciones de Mirabeau, vota un decreto que prohibe escoger ministros entre los diputados. La tesis parlamentaria solamente se aplica en 1793 y entonces conduciendo a la constitución de un Comité con miembros de

la Convención. Dantón puede ofrecer así, ante la asamblea, el primer ministerio responsable.

La influencia de los filósofos queda fijada en las Declaraciones. La de 1789 recogió la línea que defiende la libertad individual y la formulación de la igualdad de derechos y de la soberanía nacional, con la consecuencia—que no iba a tardar en tomar vida—del sufragio y de la república. Advirtiéndose estos principios, dice Sée que la Convención es la heredera de todo el movimiento ideológico del siglo XVIII. Hay, en efecto, como notamos, más presión de ideas que aplicación de formas. La Declaración conduce a la Constitución, pero exige ante todo garantías. Estas proceden de Montesquieu, que pensaba que no era posible una sociedad política sin que se garantizasen los derechos y se separasen los poderes. La parte ideal responde a la línea rusoniana: la ley como expresión de la voluntad general y la igualdad de libertad y de derechos de todos los hombres, desde el nacimiento y durante la vida. Contra la doctrina de Locke, Rousseau aprueba la delegación de la autoridad del pueblo y, en fin, la dictadura. Es Rousseau quien apoya filosóficamente el jacobinismo, que debe interpretarse como intento de conseguir la unidad moral perdida con la ausencia de los supuestos teológicos, esfuerzo por sensibilizar políticamente a toda la nación.

La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano ha de ser vista así como un hecho que testimonia un cambio de estructuras y como una idea que asume valor deontológico. Según ha destacado Battaglia, los trabajos preparatorios revelan una fervorosa actividad. Su planteo arranca de los *bills of rights* de las colonias inglesas de Norteamérica según hicieron ver no sólo La Fayette, sino el mismo arzobispo de Burdeos, que habla textualmente de trasplante de la idea desde el otro hemisferio. Lo formulación era pedida por distintos cuadernos de peticiones *(cahiers)*, y su forma preceptística impuesta por las circunstancias: cada máxima, en efecto, explica una situación y responde a un interés. Las libertades catalogadas en la Declaración son, de este modo, antítesis polémica de aspectos reales.

A. AULARD: *Etudes et leçon sur la Révolution française*, París, 1904. *Le cristianisme et la Révolution française*, París, 1925.—F. BATTAGLIA: *Libertà ed eguaglianza nelle Dichiarazioni francesi dei diritti del 1789 al 1795*. Bolonia, 1946.—A. BIGEON: *Sieyès, l'homme, le constituant*, París, s. a.—BOUTMY: *La Déclaration des droits de l'homme et Mr. Jellinek*, «Ann. Sc. Pol.», 17, 1902.—C. BRINTON: *Political Ideas in the Jacobin Clubs*, «Pol. Sc. Quart.», 43, 1928.—D. BUIRETTE: *Les questions religieuses dans les Cahiers de 1789*, París, 1919.—E. CHAMPION: *J. J. Rousseau et la Révolution française*, París, 1909. *La France d'après les Cahiers de 1789*, París, 1910.—F. J. DENIS: *Littérature politique de la Fronde*, Caen, 1892.—DOUMERGUE: *Les origines historiques de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, «Rev. Droit Public», 21.—VAN DUZER: *Contribution of the Ideologues to French Revolutionary Thought*, Baltimore, 1939.—A. FANTIN: *Histoire philosophique de la Révolution de France*, París, 1801.—A. LE FLAMAC: *Les Utopies pré-révolutionnaires et la Philosophie du XVIII^e siècle*, París, 1934.—W. GUERRIER: *L'abbé de Mably, moraliste et politique*, París, 1886.—P. JANET: *Philosophie de la Révolution*, París, 1892.—G. JELLINEK: *Die Erklaerung der Menschen-und Buergerrechte*, trad. esp., Madrid, 1908.—M. KINGSLEY: *French liberal Thought from Bayle to Condorcet*, Londres, 1929.—ROGER P. LABROUSSE: *Rousseau y su tiempo*, Tucumán, 1945. *Ensayos sobre el jacobinismo*, Tucumán, 1948.—H. J. LASKI: *The Socialist Tradition in the French Révolution*, Londres, 1930.—DANIEL MORNET: *Les origines in-*

tellectuelles de la Révolution française, París, 1938.—L. PEYRIC: *Le rôle religieux des pasteurs dans les Assemblées politiques de la Révolution française*, Cahors, 1902.—REES: *Die Erklaerung der Menschen und Buergerrechte von 1789*, Leipzig, 1912.—G. RITTER: *Der Freiherr v. Stein und die politischen Reformprogram des ancien regime in Frankreich*, «Hist. Zeits.», 137, 1927.—M. ROUSTAN: *Les philosophes et la Révolution française*, Lyón, 1906.—H. SÉE: *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, París, 1920. G. DEL VECCHIO: *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nella rivoluzione francese*, Génova, 1903.—E. VOEGELIN: *Der Sinn der Erklaerung der Menschen und Buergerrechte von 1789*, «Zeitschrift f. Gesamten Staatswiss», n. s., 8, 1928.—O. VOSSLER: *Studien zur Erklaerung der Menschenrechte*, «Hist. Zeitschrift», 142, 1930.—WALCH: *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et l'Assemblée constituante*, París, 1903.

121. LA GÉNESIS FILOSÓFICA

Puntualicemos la marcha de las ideas. ¿Cuál es la aportación de aquellos hombres que influyen más directamente en la Revolución?

Ya desde los trabajos preliminares se advierten dos tendencias. La primera, simbolizada en la doctrina de Locke y de Montesquieu, concibe al Estado vinculándose al reconocimiento de los derechos del individuo; la segunda, ejemplificada en Rousseau, ve al Estado como órgano de la igualdad real conseguible por una actuación que empiece dañando los privilegios de ciertos individuos.

La más alta y brillante personalidad fué Montesquieu (1689-1755). Hijo de un magistrado que quería dejarle el puesto de presidente de Audiencia, fué obligado al estudio de las leyes. Y de tanto tener que estar sobre ellas pensó en su espíritu. Entra en la magistratura por herencia nepótica, aunque para hacerlo haya de tomar el nombre con que ha sido famoso, dejando el suyo de De la Bréde. Pronto va a París, actúa en el Club de l'Entresol y gusta del ambiente de la discusión. Su *Esprit des lois* le proporciona una enorme notoriedad, pues recorre las Cortes europeas; lo leen Federico II y Catalina. En Inglaterra, Blackstone. En América fué muy discutido y dió origen a una propaganda, en cuya serie figuran Adams y Franklin, y el mismo Congreso de Filadelfia, que reconoce su repercusión.

Montesquieu representa la línea bodiniana del elemento geopopular e históricopolítico. Cree que no es posible tratar seriamente la política en construcciones montadas sobre el vacío y pensando en hombres ideales sin raza ni país; estudia las instituciones en cuanto propias de comunidades determinadas. Tiene dos empeños: la construcción de un sistema de legislación comparada con respecto a las formas más acordes con las exigencias políticas de los distintos regímenes, y la de una teoría comparativa de la política y del derecho, fundada sobre una extensa observación de los países y las épocas. Sus ideas fundamentales son: el odio al despotismo, la religión natural y la tolerancia religiosa. Su método, el históricoexperimental.

La democracia le aparece bajo la forma republicana, donde el pueblo en su conjunto posee la soberanía. No se puede ser rey sino por medio del sufragio. La soberanía reside en la voluntad del pueblo. De ahí que las leyes que se refieran al sufragio tengan carácter fundamental, pues el papel del mismo equivale al que el

rey poseía en el antiguo régimen. La esencia de la democracia es la virtud. No basta, como en el despotismo, la ley y el brazo del príncipe. Para que haya virtud han de mantenerse la igualdad y el amor a la patria.

Sobre lecturas de Locke y de Bolingbroke considera también fundamental lo que se refiere a la separación de poderes. En cada Estado—escribe—hay tres clases de poderes: el legislativo, el ejecutivo de las cosas referentes al derecho de gentes y el ejecutivo de las cosas que dependen del derecho interno. Cuando una misma persona tiene dos poderes, se pierde la libertad. Cuando un mismo hombre o un mismo cuerpo posee los tres «se habrá perdido todo».

En su teorización sobre la libertad, Montesquieu distingue libertad civil y libertad política. Esta es consecuencia de una propia relación de súbdito y se refiere a la protección del Estado para que el hombre pueda obrar según sus ideas. De ahí la importancia de la garantía de esa libertad. La libertad—añade, reflejando este parecer—es la tranquilidad de espíritu que proviene de la confianza de cada uno en su seguridad. Para que esto suceda es necesario tal gobierno que en él ningún ciudadano pueda temer a otro.

La obra de Montesquieu tuvo numerosos críticos. Uno de ellos fué Condorcet, mas quien consigue mayor difusión es Destutt de Tracy, cuyo *Comentario sobre el Espíritu de las leyes* es traducido por Ramón de Salas y publicado en Valencia en 1822. Destutt estudió las dos grandes experiencias de Francia y de América, tuvo amistad con Jefferson y desarrolla algunos aspectos de la teorización de Montesquieu, que contribuyeron a su posterior influencia.

Rousseau (1712-1778) es la otra gran figura. Su *Discurso sobre el progreso de las ciencias y de las artes* (1749), su *Discurso sobre la desigualdad* (1754), y sobre todo su *Contrato social* (1762) tuvieron una repercusión extraordinaria en la génesis doctrinal de la Revolución. Sus primeros éxitos se relacionan, como señala Labrousse, con la debilidad de los parisienses por las brillantes paradojas literarias. Rousseau conoce la Historia mucho menos que Montesquieu; más bien idealiza que estudia: por ejemplo, ante Esparta, exaltada como república de semidioses, su influjo es evidente, y por Rousseau hablan de Esparta los cuadernos de los Estados Generales de 1789. Cita y utiliza a Bodino, a Hobbes, a Grocio, a Spinoza, a Altusio, a Filmer, a Pufendorf... Su principal enlace con los antecesores reside en la utilización de Hobbes y de Locke, cuando plantea el tema de la cesión de derechos del individuo en el contrato social. El matiz y el avance rusonianos se revelan en la determinación del mantenimiento de una parte alícuota de soberanía por cada individuo. El pacto social toma un firme carácter de acuerdo. Recobradas las voluntades, su fusión determina la *volonté générale*. Rousseau distingue Estado y Gobierno, considerando a éste como un mero agente, aunque sea posible que recoja por delegación algunos de los poderes soberanos.

Exalta la libertad, en un ambiente muy favorable para su acogida. Es enemigo del progreso, raíz del mal y contraste con la igualdad pri-

mitiva. La interpretación intelectualista de la Historia le lleva a la exaltación del «buen salvaje». Pide la vuelta a la Naturaleza en tanto ésta significa libertad, y en tal sentido, sentimiento.

Rousseau aparece de este modo como teorizante de las tesis que preparan la Revolución y como precursor del Romanticismo. En el *Emilio* escribe: «Todo es bueno cuando sale de las manos del Creador; mas todo degenera en contacto con las del hombre.» En el *Contrato social* insiste: «El hombre ha nacido libre y en todas partes está aprisionado.» Acaso deba verse en su teorización de la libertad una influencia calvinista. En todo caso cabe advertir en él varias posturas: aspectos conservadores y radicales, igualitarios y libertarios... Lo que se explica porque, en efecto, sus ideas nazcan mejor que de la experiencia de la razón y sobre todo del sentimiento. Trata de buscar la convergencia de los diferentes juicios, y por eso su imagen aparece generalmente bajo prismas apasionados. Lo que le caracteriza en forma más objetiva, según subraya Del Vecchio, es el hecho de obtener de sí mismo la ley fundamental de la convivencia social y política, pura voz de la conciencia más que de la Historia. Y por eso cabe interpretar su tesis de vuelta a la Naturaleza como un acto del espíritu para buscar la ley eterna: lo que se daba en los primitivos era lo que permanecía, lo inmutable, lo que está vinculado a la naturaleza humana...

En Rousseau existen así, como quiere Labrousse, dos corrientes de pensamiento sobre una raíz misma: de un lado la preocupación por reformar el mundo; de otro, el sistemático aislamiento. Para filiarle conviene tener en cuenta algo más que sus construcciones de fondo teórico. Por ejemplo: aquellas *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* (1772), que han de estimarse como complemento del *Contrato*. Téngase en cuenta que ya anteriormente se le había pedido que redactase una Constitución para los corsos, en rebelión contra los genoveses. A los patriotas polacos de ahora les da consejos que hoy llamaríamos nacionalistas. Las iniciativas formales son poco frecuentes. De la representación dice que no debe ser ejercida sin freno: no quiere diputados a la inglesa, que son jefes que esclavizan al pueblo durante su mandato. Como el gobierno apetecible exige un territorio, exalta las pequeñas domocracias, y su fórmula de Estado está ligada al sistema federativo. En cuanto a la aplicación de la teoría de la igualdad, desea una reforma financiera y fiscal (viejo lugar común del Iluminismo), y fuertes imposiciones sobre el lujo, para restablecer la igualdad social, que es—dice—condición necesaria para conseguir la igualdad legal y la política.

Por la profundidad, la amplitud y el vigor de su sentimiento y por el ardor y la brillantez de su lenguaje, la obra de Rousseau permanece con universalidad y con impulso. Y puede ofrecernos a su autor, según quiere Del Vecchio, un poco como «el eterno contemporáneo».

La dualidad de tendencias que esta génesis implica revive en el decreto de 21 de septiembre de 1792 que suprime la Monarquía; entonces se pensó en preparar una Constitución republicana y se replanteó el tema de la Declaración previa de derechos, propuesta por Condorcet en nombre de la Comisión designada para su estudio. Mas ya en aquel mo-

mento no interesa tanto la libertad como la igualdad. La evolución de esta postura cuenta con las proposiciones de Romme, y testimonia ciertas orientaciones sociales y socializantes. El proyecto que Robespierre presenta al Club de los jacobinos tiende a limitar la propiedad, que—se afirma—no podrá dañar la libertad, la existencia y la propiedad de los demás. También se pensó en formular el derecho al trabajo. Estamos ante una revisión de la Revolución. Pero bien pronto hay quien la consolide sin nuevas discusiones.

J. BELIN: *La logique d'une idée-force*, París, 1939.— E. DE BERNARDIS: *Il diritto e lo stato nel pensiero di Montesquieu*, Frosinone, 1926.—E. CARCASSONE: *Montesquieu et le problème de la constitution politique anglaise en France*, París, 1927.—E. CASSIRER: *Das Problem J. J. Rousseau*, «Archiv. f. Gesch. der Philosophie», 41, 1933.—J. CHAIX-RUY: *Montesquieu et J. B. Vico*, «Rev. Phil. Franc. et Etr.», 1947.—JOSEPH DEDIEU: *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France: les sources anglaises de l'Esprit des lois*, 1909. *Montesquieu, l'homme et l'œuvre*, París, 1931.—W. A. DUNNING: *Rousseau's Political Theories*, «Pol. Science Quarterly», 24, 1900.—CH. EISEMANN: *L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, «Mél. Carré de Malberg», París, 1933.—B. FAY: *Franklin et Mirabeau collaborateurs*, «Rev. de Litt. Comp.», VII, 1928.—FRANK FLETCHER: *Montesquieu and the English Politics*, Londres, 1939.— JUSTUS HASHAGEN: *Zur Deutungs Rousseaus*, «Hist. Zeitschrift», 148, 1933.—RENÉ HUBERT: *Rousseau et l'Encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau*, París, 1928.—JANSEN: *Zur Literatur ueber Rousseau's Politik*, «Preusische Jahrbuch», 49.—KLEMPERER: *Montesquieu*, Heidelberg, 1914.—E. KLIMOWSKI: *Die englische Gewaltenteilungslehre bis zum Montesquieu*, Berlín, 1927.—R. P. LABROUSSE: *Rousseau y su tiempo*, Tucumán, 1945.—GUSTAVE LANSON: *Montesquieu*, París, 1932.—PAUL L. LEON: *Rousseau et les fondements de l'état moderne*, «Arch. de Philos. de Doctr. et de Sociologie Juridique», 1934.—C. H. LINCOLN: *Rousseau and the French Révolution*, «Annals of the Amer. Academy of Political a. Social Science», 10, 1897.—G. MARTIN: *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution*, París, 1926.—LAWRENCE MAYER LEVIN: *The political doctrine of Montesquieu's Esprit des lois: its Classical Background*, Nueva York, 1936.—A. DE MEAUX: *Augustin Cochin et la génèse de la Révolution*, trad. esp., Madrid, 1945, con el tít. *Génesis de las Revoluciones*.—PAUL DE MELLIS: *Le principe de la séparation des pouvoirs d'après l'abbé de Mably*, Toulouse, 1907.—B. MIRKINE-GUETZÉVITCH: *Le régime parlamentaire et la Révolution française*, «Homenaje a Altamira», Madrid, 1935.—R. MONDOLFO: *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, 1943.—F. PAHLMANN: *Mensch und Staat bei Rousseau*, Berlín, 1939.—M. PROAL: *La pyschologie de J. J. Rousseau*, París, 1923.—R. REDSLOB: *Die Staatstheorien der franzoesischen Nationalversalmmlung von 1789*, Leipzig, 1912.—H. RODET: *Le Contrat social et les idées politiques de J. J. Rousseau*, París, 1909.—A. SCHINZ: *La pensée de J. J. Rousseau*, París, 1929.—J. SOLAZZI: *Le dottrine politiche del Montesquieu e del Rousseau*, Turín, 1907.—C. A. VAUGHAM: *Studies in the history of political Philosophy before and after Rousseau*, Manchester, 1925.—G. DEL VECCHIO: *Sulla teoria del contratto sociale*, Bolonia, 1906. *Sui caratteri fondamentali della filosofia politica di Rousseau*, Génova, 1914 (traducción esp. en *Hechos y doctrinas*, Madrid, 1942). *Los derechos del hombre y el contrato social*, trad. esp., Madrid, 1914.—JULES VUY: *Origine des idées politiques de Rousseau*, Ginebra, 1889.—A. WAHL: *Studien zur Vorgeschichte der franzoesichen Revolution*, 1901.—A. T. WILLIAMS: *The concept of Equality in the Writtings of Rousseau, Bentham und Kant*, Nueva York, 1907.—E. W. WRIGHT: *The Meaning of Rousseau*, Oxford, 1929.

122. LA EXPANSIÓN DE LA REVOLUCIÓN: EL SISTEMA NAPOLEÓNICO

La Revolución se encuentra con jacobinos y girondinos. Cada grupo da su versión. Para los primeros el movimiento que acaba de tomar vida es un asunto de régimen interior, un hecho aislado dentro de unas

fronteras. No así para los girondinos, que buscan la guerra revolucionaria, la misión, la difusión de la ideología triunfante; para que no sólo en Francia, sino en todo el mundo dominen aquellas actitudes. El triunfo—dicen—será mundial o no será.

La importancia de Napoleón está precisamente en su función unificadora: es jacobino dentro y girondino fuera. Fué él, el hombre que fijó la Revolución, el que proclama que «la Revolución ha terminado». Vinculado a aquélla como hijo de su tiempo, siendo todavía niño acudía al salón de lectura de un librero, y allí conoció y fué convencido por la obra de Rousseau. Pabón escribe exactamente: «Todos los escritos de juventud de Napoleón prueban que había tomado partido en la pugna filosófica.» En 1803 dijo: «A los dieciséis años me habría batido por Rousseau contra todos los amigos de Voltaire.»

Napoleón acepta completamente la ideología de la Revolución. Pero acepta también la Historia de Francia. Consolidar la República le parece el primer objetivo. Y quiere sumar a este quehacer a toda la nación. Por eso es hombre abierto a las colaboraciones y se dice responsable del pasado de Francia, desde Clodoveo hasta el Comité de Salud Pública.

La actitud solidarista le une a la línea tradicional en la angustia de advertir en el timón del gobierno a hombres nuevos y oscuros. Al mismo tiempo se siente girondino de fronteras afuera. El sistema de Francia—afirma—debe llegar a ser el de Europa. En 1808 declara ante el Consejo de Estado: «Es preciso que la forma de los gobiernos que nos rodean se aproxime a la nuestra, o que nuestras instituciones políticas estén un poco más en armonía con las suyas.»

Este recuerdo del Consejo de Estado evoca la figura de quien lo presidió: Sieyès, que es durante muchos años la personalidad más influyente cerca de Napoleón. Precisamente por su obra, Sieyès figura entre los clásicos del derecho público de Francia. Está al lado del Corso cuando el conquistador se hace organizador, una vez conseguida con la campaña de Italia su emancipación política.

Los códigos siguen a las águilas, como Fischer ha dicho. A las águilas napoleónicas siguieron códigos que significan la expansión esencial del pensamiento revolucionario, ya sin los matices que trataban de calcarlo. Napoleón aplica a los territorios que domina la idea de Estado propia de su época. Una inmensa extensión queda sometida así a una burocracia muy centralizada y a una sola voluntad. Feuerbach describió la administración del mundo napoleónico como un verdadero sistema de Estados con instituciones y con leyes. El propio Napoleón tuvo conciencia de ese papel de organizador de Europa y trataba de repetir imágenes romanas. No le importaba la anarquía inicial. De él es esta frase: «El orden nace del desorden.»

Sostenía el deseo de los pueblos, la igualdad y las ideas revolucionarias, pero pensaba siempre en el valor de las formas. Su actitud en Italia, con el planteo de una república bajo su presidencia, y en la Confederación renana—donde renueva la política exterior de Mazarino—revela la importancia que reconoce a las instituciones y a la oportuni-

dad. Esto explica la conducta que mantiene contra las ciudades hanseáticas.

Napoleón confiesa a Talleyrand que desconoce la ciencia política. Pero tuvo, sin duda, hombres como Sieyès que supieron servírsela. Y aun, años más tarde, encuentra apoyos doctrinales en otras figuras. Es ejemplar la de Rossi, influído por Sieyès y autor de un *Cours de droit constitutionnel* (1835-1836), que hace bajo la monarquía de Julio, la primera sistematización del derecho público surgido de la Revolución. Rossi lo ofrece como verdadera novedad para la organización política. Proclamado por Francia, ese régimen debe ser practicado por el mundo entero.

J. BAINVILLE: *Napoléon*, París, 1931.—PAUL BASTID: *Sieyès et sa pensée*, París, 1939. J. H. CHAMHAM: *The abbé Sieyès*, Londres, 1912.—CHEVALLEY: *La déclaration du droit des gens de l'abbé Grégoire*, El Cairo, s. a.—ED. DRIAULT: *Les enseignements de Napoléon: L'Etat moderne*, «Rev. des Etudes Napoleoniennes», 1929.—A. ECKHARDT: *Las ideas de la Revolución francesa en Hungría* (en húngaro), «Franklin», 1924.—FISHER: *Bonapartism*, Oxford, 1903.—ANDRÉ FUGIER: *Napoléon et l'Espagne*, París, 1930.—ERWIN HOELZLE: *Das napoleonische Staatssystem in Deutschland*, «Hist. Zeitschrift», 148, 1933. LACOUR-GAYET: *Napoléon, Sa vie, son oeuvre, son temps*, París, 1921.—L. MADELIN: *La Révolution*, París, 1911. *Le Consulat et l'Empire*, París, 1932-1933. *La crise de l'Empire*, París, 1945. *La Contre-Révolution sous le Révolution*, París, 1935.—P. MURET: *Une conception nouvelle de la politique étrangère de Napoleón I*, «Rev. d'Hist. Mod. et Cont.», 18. JESÚS PABÓN: *Las ideas y el sistema napoleónicos*, Madrid, 1944.—A. PINGAUD: *Bonapart, président de la République italienne*, París, 1914.—E. ROTA: *L'enigma del 700 italiano*, «Nuova Riv. Stor.», 1918.

CAPITULO XLIII

LOS MOVIMIENTOS CONTRARREVOLUCIONARIOS

123. REPERCUSIÓN IDEOLÓGICA DE LA SANTA ALIANZA

En las primeras páginas de su *Restauración de la Ciencia política*, Carlos Luis von Haller escribe esta interesante declaración de ambiente: «Los reyes legítimos son repuestos en el trono; vamos nosotros a reponer la ciencia legítima, la que sirve al soberano señor y aquella cuya verdad es universalmente atestiguada.» Se tocan y se proclaman así las consecuencias de la política que se vincula a la Santa Alianza.

El propio Metternich no oculta su pensamiento. Los principios que le guían son, según la investigación de von Srbik, treinta ideas fundamentales, de las que se puede concluir una síntesis que partiendo de la comparación del cuerpo social con el individual, con sus períodos de infancia, madurez y muerte, ve basada la vida política en el instinto de asociación, pero ligada a reglas que hacen que la libertad se haya de fundar en el orden. Hay que reconstruir el cuerpo social destruído por la Revolución; de ahí el derecho de intervención, el poder monárquico y el legitimismo. Frente al principio disolvente de la soberanía del pueblo, Metternich quiere una Constitución que proclame las condiciones de la existencia real del Estado. Pide la separación de la Iglesia y del Estado y ve el peligro del nacionalismo, que concibe como aspecto del movimiento democrático y que en sus realizaciones no prueba su superioridad. Las naciones de Europa constituyen una familia, que no puede estar aislada, y necesita la unión federal. En lo interior deben vigilarse las sociedades secretas y los órganos de formación de la Cultura, Prensa y Universidad, a los que pretende someter.

Mas acaso en muchas ocasiones no era precisa esa vinculación con la política exterior. Los movimientos contrarrevolucionarios surgieron como reacción frente a los excesos de la anarquía francesa, especialmente tras las matanzas de 1793 y frente a las mascaradas del ateísmo. Los conceptos de libertad y de igualdad que constituían la consigna de la Revolución francesa se prestaban a ambiguas interpretaciones. Del poder del pueblo se va a la Convención, y el Terror suprime los derechos calificados como más esenciales.

La reacción francesa es evidente. Bonet-Maury nota que los obispos que habían perdido sus temporalidades renunciaban a la tradición nacionalista galicana, mientras los nobles, puestos a prueba por el destierro, abjuraban de las ideas de Voltaire y de Rousseau. Incluso se volvía la mirada a Roma, hacia el Pontífice católico. Bonald trataba de probar que así como la verdadera libertad política se daba en la Monarquía, la libertad de conciencia sólo podía ser organizada por el Catolicismo.

Y sin llegar a ese extremo, allí estaba Mirabeau, hombre típico de Francia, calificado por el «buen sentido». Sucedió a Sieyès como primera figura, y su tarea fué el establecimiento de una Monarquía constitucional. Otro ejemplo expresivo es el de Buchez, saintsimoniano, autor de un *Ensayo de filosofía* «desde el punto de vista del catolicismo y del progreso».

Fuera de Francia, en Inglaterra se da una verdadera contraofensiva de la legitimidad que culmina con el renacimiento del principio conservador. El pueblo inglés se alarma ante los excesos del jacobinismo, tras la muerte de Luis XVI y el reinado del Terror, y detiene su avance constitucional hasta que después de la caída de Napoleón se debilitan sus consecuencias en 1832.

Dentro de esa órbita giraron en Francia De Maistre, De Bonald, Saint Martin y los grupos moderados que buscan la vía media (doctrinarios, etc.); en Alemania, Haller y Stahl; en Inglaterra, Burke; en Italia, Taparelli; en España, Donoso... El libro de Burke *Reflections on the Revolution in France*, publicado en 1790, es el más rotundo antecedente de la obra restauradora. Las teorizaciones de De Maistre y De Bonald, respectivamente, en las *Considérations sur la France* y la *Théorie du pouvoir politique et religieux*, tornan a la línea tradicional en su interpretación del contrato y ante el tema de la Constitución, que no debe ser dada ni aconsejada, sino sencilla y naturalmente establecida y crecida. No existe «el hombre», proclama De Maistre, sino los franceses, los italianos, los persas o los rusos. Su interpretación de la monarquía absoluta no es ilustrada, sino romántica. De Bonald y De Maistre ven en los reyes del siglo XVII la autoridad y la seguridad, dos cualidades de que encuentran huérfana la vida pública de su tiempo. La visión romántica les hace olvidar que aquellos reyes presidieron Estados burocratizados y centralizados, pintándolos como en leyenda dorada sobre paisajes de gremios y autonomías.

En la vía media se busca la sustitución de la soberanía de las multitudes. Royer-Collard apelaba a «la única soberanía que merece este nombre, superior a los pueblos y a los reyes, eterna e inmutable, como su autor: la soberanía de la razón». En la lucha entre la soberanía popular y el absolutismo monárquico, estas gentes mantienen una posición intermediaria. La ilusión de la sabiduría los emociona: Guizot escribe que no importan la dictadura ni la revolución si sirven para implantar la soberanía de la inteligencia.

Razón, inteligencia, buen sentido... Viene a los puntos de la pluma un texto de Donoso, en sus *Consideraciones sobre la diplomacia*, y aún más la teorización del «cuarto poder», de Clermond-Tonnerre y de Benjamín Constant.

Frente a la abstracción se impone la realidad; contra la ficción, la experiencia. Así, en el fondo de la construcción contrarrevolucionaria bulle una posición naturalista e historicista que en los teístas y en los católicos da por resultado un teísmo o un catolicismo históricos mantenidos sobre base naturalista. Se contesta de esta manera a la Filosofía, atacándola, porque la Revolución había sido construída

en su torno. Unos y otros empiezan a escribir tras comprobar el terreno que pisan. Los acontecimientos los hicieron escritores, a Bonald como a los demás. Bonald, justamente asustado por el movimiento revolucionario que al principio acogió, se siente, según afirma Moulinié, llamado, por un deber imperioso, a oponer a las teorías triunfantes los verdaderos principios de la sociedad, las verdaderas leyes de la organización y de la construcción sociales, tal como le han sido reveladas por una larga meditación en la soledad de su destierro. (Hay, adviértase, un curioso antecedente de la postura comtiana.) Mas esa meditación se apoya esencialmente en el elemento histórico. La Historia es, en efecto, la fuente a la que acudió Bonald para restablecer las leyes fundamentales, y a la Historia pide confirmación y aplicación de su doctrina. Cuando se ve iniciar su obra por una exposición abstracta de principios, ¿no se advierte la prisa que lleva por llegar a la parte histórica?

R. ARIS: *History of Political thought in Germany 1785-1815*, Londres, 1936.—G. BONET-MAURY: *La liberté de conscience en France dépuis l'Edit de Nantes jusq'au la Séparation*, París, 1909.—J. MCCUNN: *The political Philosophy of Burke*, Londres, 1913.—OTTO DIETHERS: *Leopold von Ranke als Politiker*, 1911.—B. GROETHUYSEN: *La formation de la conciencia burguesa en Francia*, trad. esp., Méjico, 1943.—H. O. MEISNER: *Die Lehre von monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration*, 1913.—H. MOULINIÉ: *De Bonald: la vie, la carrière politique, la doctrine*, París, 1910.—W. NAEF: *Zur Geschichte der Heiligen Allianz*, Berna, 1928.—J. PABÓN: *Talleyrand y el Congreso de Viena*, «Rev. Est. Pol.», 1946-1947.—FRHR. V. SRBIK: *Metternich*, Viena, 1925.

124. LAS RESERVAS DEL PENSAMIENTO FRANCÉS

Ya se ha iniciado la actitud de la reacción francesa: de un lado, el tradicionalismo; del otro, el doctrinarismo. Son figuras fundamentales del tradicionalismo José de Maistre (1753-1821) y el marqués de Bonald (1754-1840). El primero escribe, tras sus referidas *Considérations*, el *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1814) y *Du Pape* (1817). Ve el carácter esencial de la monarquía dentro de la organización de la Iglesia y del Estado, y parangona las actitudes y las funciones de estas dos instituciones: el poder del rey y la infalibilidad del Pontífice. Su aportación más importante es la relativa al tema de las constituciones, que no han de ser precisamente escritas ni objeto de una deliberación. El segundo—De Bonald—es autor de los *Essais sur les lois naturelles de l'ordre social* y de la *Théorie du pouvoir politique et religieux*. Ve el fundamento del poder en los núcleos sociales: familia, Iglesia y Estado. Subraya la función de la nobleza como agente con propias tareas para la relación entre esos núcleos. Tal actitud le lleva a criticar a Sesostris—una de las viejas figuras entonces elogiadas—, porque desposeyó a la clase noble de su exclusividad en el mando, aunque en general admire la antigua legislación egipcia.

Tanto De Bonald como De Maistre se encuentran en radical oposición respecto a la filosofía del siglo XVIII, y especialmente contra la Enciclopedia. Se enfrentan con la teoría del hombre abstracto, sin

raigambre social, ligado a la pura razón, individualista y antihistórico. Más que filosófico, su esquema central es social y político, una especie de filosofía del sentido común, en la exposición de los deberes del hombre en la vida pública.

Las actitudes que el tradicionalismo afirmaba como reacción al filosofismo revolucionario, perdieron vigencia a medida que se estabilizaba el orden político francés. Chateaubriand escribe en 1826: «Hay dos clases de hombres que son actualmente azote de la sociedad: los antiguos discípulos de Diderot y D'Alembert y los entendimientos limitados e iracundos que claman sobre el peligro de la religión; los primeros quieren exterminar filosóficamente a los sacerdotes; los segundos pretenden quemar caritativamente a los filósofos...»

La inmediata consecuencia de la reacción fué, en efecto, la guerra civil contra el Estado. Por ello pudo descollar acogedoramente el doctrinarismo, planta arquitectónica elaborada, como exactamente se ha dicho, por un selecto grupo de expertos en ciencias morales y políticas, buscando su concordia nacional entre los émulos para distribuirse función y ejercer poder. Así, los doctrinarios encuentran la vía media. Entre derecho divino y soberanía popular, hacen parar mientes en la monarquía constitucional, tan rápidamente ensayada y fracasada. Se trata de resolver el problema del contraste del rey y del pueblo dentro de la ley; legalizar el orden con el instrumento constitucional. Se busca el equilibrio de los poderes y de los intereses, el gobierno representativo y el poder limitado. Sus pricipales teorizantes son Royer-Collard, Benjamín Constant, Chateaubriand, Guizot, Cousin...

Benjamín Constant (1767-1830) divulga su doctrina en el libro *Politique constitutionnelle*. Parte de la soberanía del pueblo según Montesquieu y Rousseau, y trata de matizarla. La monarquía constitucional que propugna ofrece cinco matices de poderes: el real, en manos del monarca; el ejecutivo, que atienden los ministros; el judicial entregado a los tribunales; representativo de la permanencia, con las asambleas hereditarias; y el representativo de la opinión, con la asamblea consultiva. El rey ocupa el centro de todo este mecanismo; su función característica consiste en regular y armonizar los movimientos de los cuatro poderes, cooperando para su mejor funcionamiento, evitando roces y obstrucciones. La más interesante aportación de Benjamín Constant estriba en la distinción entre poder real y poder ejecutivo.

El vizconde de Chateaubriand (1768-1848) debe ser recordado por dos libros: el *Ensayo sobre las revoluciones*, prontamente divulgado en España, y la *Monarchie selon la Charte*. En el *Ensayo* obra en defensa de la monarquía, evocándola en la emigración, donde él, capitán del ejército, no pudiendo empuñar la espada, enristra la pluma. Le falta el fervor católico (para compensar su ausencia escribe—como en expiación, según él explica—*El genio del cristianismo*), e incurre en el vicio de la declamación. En la *Monarchie* deplora la obra revolucionaria, pide que se indemnice a la Iglesia y trata de hacer resurgir al país con la reiterada *imitatio* de la Constitución ingle-

sa. Defiende las instituciones británicas: Parlamento frente a las prerrogativas regias, libertad de prensa y ministros responsables. Piensa también en la nobleza, pero no para reivindicar los viejos privilegios, sino para aconsejarle que busque su puesto de servicio en las nuevas instituciones. Sintetizando las ideas de Chateaubriand, podemos decir, con André-Vincent, que están inspiradas por estas tres pasiones: el amor a la libertad, la fe en la evolución y el tradicionalismo.

Guizot (1787-1874) suena hacia 1820 por sus conferencias sobre el origen de las instituciones representativas en Europa. Se le llama historiador nacional. Afecto a la monarquía de Julio, ayudó al Gobierno de Luis Felipe y fué primer ministro durante la crisis de 1848. Emigrado a Inglaterra, continuó allí sus trabajos. En ellos rechaza el concepto de soberanía como base de una teoría política racional. Combate tanto el poder absoluto en una persona como en una asamblea, que es, en el fondo—dice—siempre tiranía.

En fin, debe citarse a Víctor Cousin, más que maestro con algunas ideas, vehículo de muchas. Discípulo de Royer-Collard, sigue doctrinas de Condillac, de Maine de Biran, de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hegel y de otros, preparando el eclecticismo. Su tesis es la del imperativo moral, derivación kantiana. Influye en Italia con Rosmini y en España con Balmes.

PH. ANDRÉ-VINCENT: *Les idées politiques de Chateaubriand*, París, 1937.—M. DE BARANTE: *La vie politique de M. Royer-Collard*, París, 1861.—F. BAYLE: *Les idées politiques de Joseph De Maistre*, Lyón, 1944.—BARTHELEMY-SAINT HILAIRE: *M. Victor Cousin*, París, 1895.—L. DIMIER: *Les Maîtres de la Contre-Révolution au XIXe siècle*, París, 1907. P. JANET: *Victor Cousin*, París, 1895.—JACQUELINE DE LA LOMBARDIERE: *Les idées politiques de Benjamin Constant*, París, 1928.—G. MAGGIORE: *Giuseppe de Maistre*, «Riv. Intern. Filos. Dir.», 2, 1922.—CHRISTIAN MARÉCHAL: *La philosophie de Bonald*, «Annales de Philos. Chrétienne», 1910.—D. MERCIER: *La filosofía del siglo XIX*, Madrid, 1943. HENRY MOULINIÉ: *De Bonald: la vie, la carrière politique, la doctrine*, París, 1910.—S. NASALLI ROCCA: *Maistre nei suoi scritti*, Turín, 1933.—R. DE NESMES-DESMARETS: *Les doctrines de Royer-Collard*, París, 1908.—L. E. PALACIOS: *Bonald o la constitución natural de las sociedades*. «Rev. Est. Pol.», 9, 1948.—CH. H. POUTHAS: *Guizot, pendant la Restauration*, París, 1923.—D. REMOND: *Royer-Collard*, París, 1933.—P. R. ROHDEN: *Joseph de Maistre als Politischer Theoretikér*, Munich, 1929.—GUSTAV RUDCER: *Benjamin Constant et Philippe-Albert Stapfer*, «Mel. Vianey», París, 1934.—PAOLO TREVES: *Il sistema politico del visconte De Bonald*. «Civiltà Moderna». 4. 1932.

125. LÍNEAS TRADICIONALES EN ITALIA Y EN PRUSIA

Italia encuentra en la herencia de Napoleón una viva conciencia nacional. Las nuevas teorías difunden la libertad sobre el aglomerante de la independencia. Hay una evidente reacción, pero no tanto contra la Revolución como contra el legitimismo, ya que éste tendía a anular las conquistas políticas conseguidas durante la ocupación napoleónica.

Gioberti y Mazzini despiertan las antiguas sonoridades de la idea patriótica vestida con el nombre de nación. Pero, en forma semejante a lo que advertimos en la Ilustración con Juan Bautista Vico, ahora

también los círculos intelectuales han de contar con ambientes tradicionalistas. Estos se conectan principalmente a la obra de Vicente Cuoco (1770-1823), autor de un *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*. Para Cuoco, la base de la libertad es el reconocimiento de que cada hombre no pueda hacer lo que dañe a otro. Estima que la exaltación de la libertad acelera su destrucción, y pide una monarquía templada con un rey hereditario que suprima la ambición ajena de ocupar la jefatura del país. No hay tanto en él libertad, que divide, como orden, que une. Se enfrenta también con la usurpación de la soberanía por el Parlamento, que es—para Cuoco—el camino que conduce al principio de la Revolución.

Antonio Rosmini (1797-1855) recoge, más tarde, una postura de tipo doctrinario. En su libro *La società e il suo fine*, publicado en Milán, en 1858, define la Política como arte de dirigir la comunidad civil hacia su fin atendiendo a los medios que competen al gobierno civil. Plantea los temas de la estructura de la sociedad, de su subsistencia y de su sustancia. Hay—dice—dos fuerzas en acción: la razón práctica de las masas y la razón especulativa de los individuos, el instinto social y la abstracción. Busca un régimen de equilibrio; para conseguirlo propugna que en cada persona estén proporcionados el poder y la propiedad.

Ya en su *Ragionamento* sobre el comunismo y el socialismo, critica estas corrientes en la línea utópica, con lo que perdió eficacia su labor al resultar superada aquélla por el marxismo. Su liberalismo es, de otra parte, una concepción ético-religiosa basada en los principios católicos, un sistema de derecho y de política que asegura el tesoro de las libertades jurídicas.

El padre Taparelli (1793-1862) representa posturas políticas ligadas a la tradición escolástica. Su *Saggio teoretico di Diritto naturale* y su *Esame critico degli ordini rapresentativi della società moderna* (1854) parten del reconocimiento de la ley natural arraigada en la razón divina, y de la instauración de la autoridad social mediante la estructura de intituciones que representen ese orden social. Defiende la ordenación tradicional, orgánica y jerárquica, frente a «las especiales circunstancias de nuestro tiempo», que considera derivadas del individualismo protestante. Taparelli tiene una gran resonancia e interviene en una famosa polémica sobre la autoridad, en la que mediaron Spaventa y la *Civiltà cattolica* (1854-1855).

En Prusia, entre Federico el Grande y Federico Guillermo IV, se dieron proyectos de reforma semejantes a los franceses anteriores a la Revolución. Su principal significación está ligada al barón von Stein, autor de propuestas reformistas. Mas ya en el siglo XIX la principal figura es la de Carlos Luis von Haller (1768-1854).

Importa considerar el círculo político de Federico Guillermo IV, donde Haller descuella. Es conocida su exclamación sobre «la naturaleza indestructible». Haller está ligado así al romanticismo primitivista. Publica, en 1808, su *Handbuch der allgemeinen Staatenkunde*, y en 1816, su fundamental *Restauration des Staatwissenchfts*. Exalta en forma conservadora la idea nacional. Critica el pacto social y el

idealismo. Cree que la autoridad procede de la Naturaleza, ya que la forma de gobierno depende de su circunstancia. Idealiza el orden político medieval, pero solamente en cuanto sirve a su objetivo, que era mucho menor como ideal. El sujeto político no es para Haller el hombre, sino la fuerza.

También debe aludirse a la personalidad de Guillermo von Humboldt (1767-1835), autor de un estudio sobre los límites de la acción del Estado *(Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit zu bestimmen)*, aparecido parcialmente en 1792 y sólo por completo en 1851. Humboldt da una interpretación empirista de la Política y parte de estos principios: distinción de gobernantes y gobernados; puesto de cada uno en la organización gubernamental; objeto sobre los cuales ejerce su acción el Estado. La consecuencia de su argumentación es que el Estado debe enderezarse a la tutela de los individuos y que su tarea es la seguridad. Humboldt aparece preocupado por la libertad privada. Concluye que el Estado no se debe ocupar del bienestar material de los individuos y que esa intervención es entorpecedora.

Moriz Lieber y los círculos cultos de Francfort y de Bonn acogen influencias inglesas, especialmente de Lindgard, Cobbet y Sidney, sobre las cuales se elabora una posición política restauradora.

De otro lado, en Suiza, Sismondi es digno de nota. Autor de *Nouveaux principes d'Economie politique* (París, 1819), y *Etudes sur les constitutions des peuples libres* (París, 1836), no quiere sólo una restauración política, sino también social y económica.

BRUNO BRUNELLO: *La filosofia politica di Antonio Rosmini*. «Riv. Intern. Filos. Dir.», 12, 1932.—G. CARANCELLI: *Le filosofie dello stato nel Risorgimento*, Nápoles, 1947. H. W. C. DAVIS: *The political Thought of Heinrich von Treitschke*, Nueva York, 1915.—J. DROZ: *L'Allemagne et la Révolution française*. «Rev. Hist.», 198, 1947.—F. DRUCKER: *Friedrich Julius Stahl, Konservative Staatslehre und geschichtsliche Entwicklung*, «Recht. u. Staat in Gesch. u. Gegenwart», 100, 1933.—EDGAR FLEIG: *Aus der konservativen Gedankenwelt eines Restarationspolitiker*, «Hist. Jahrb.», 56, 1936.—A. FOSCHERINI: *La teorica di stato di C. L. de Haller*. Carpi-Emilia, 1913.—G. GONELLA: *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, Roma, 1934.—R. HAYM: *Wilhelm von Humboldt*, Berlín, 1856.—JORDAN: *Die Entstehung der konservativen Partei*, 1914.—E. KAUFMANN: *Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzip*, Leipzig, 1906.—K. MANNHEIM: *Das konservative Denken*, «Archiv. f. Sozialwiss», 57, 1927.—F. MEINECKE: *Bismarcks Eintritt in der christlich-germanischen Kreis*, «Hist. Zeitschrift», 90, 1902.—G. DE MONTEMAYOR: *La buona politica dal Vico e il Cuoco al Risorgimento italiano*, «Riv. Intern. Filos. Dir.», 5, 1925.—C. MORANDI: *Idee e formazioni politiche in Lombardia dal 1748 al 1814*, Turín, 1927.—SIGISMUND NEUMANN: *Die Stufen der preussischen Konservatismus*.—SERGIO PANUNZIO: *La politica di Sismondi*, «Riv. Intern. Filos. Dir.», 7, 1927.—W. PROSPERETTI: *Intorno al pensiero politico di L. Taparelli*, «Riv. Intern. Filos. Dir.», 15, 1935.—L. STEFANINI: *Vincenzo Gioberti*. Padua, 1947.—H. UFFENNORDE: *Ueber die staendischen Idee bei Frhr. v. Stein und Bismarck*, Berlín, 1938.

126. LAS DOCTRINAS CONSERVADORAS EN INGLATERRA Y EN NORTEAMÉRICA

El movimiento conservador inglés en el siglo XIX cuenta con brillantes antecedentes. Baste recordar los nombres de Blackstone, Brown y Ferguson. El primero es autor de unos *Comentarios* a las leyes

inglesas (1765). Enemigo del pacto social, exaltador de los derechos naturales y de la Constitución inglesa, fué atacado por Bentham. Brown sostiene tesis revisionistas, frente a la soberanía popular, y pide el gobierno de un gran hombre, caudillo de la nación, que creyó verlo en Pitt. Ferguson escribe unos *Principios de Ciencia Moral y Política,* exaltando la libertad personal frente al despotismo, pero también imponiendo un freno a esa libertad.

La figura más descollante del movimiento reaccionario fué Edmundo Burke (1729-1797), que teoriza sobre la experiencia y contra el dominio de la razón. Ve en el triunfo de los colonistas americanos una posible ayuda a las libertades tradicionales. El Estado ha de ser regido por la aristocracia territorial, y debe encontrar apoyo en el mantenimiento de la propiedad y de la organización eclesiástica. La obra que le sitúa como contrarrevolucionario es la que escribe sobre la Revolución francesa—*Reflections on the Revolution in France* (1790)—. Ve tan grave el peligro que deriva de las aplicaciones de los principios de 1789, que cree que ni siquiera la Constitución inglesa preserva de su contagio.

En réplica a Burke, escribe Bodwin su *Investigación acerca de la justicia política* (1793), muy influída por D'Holbach, Rousseau y Helvetius. En este línea figuran Paine, con sus *Derechos del hombre,* y la mujer de Godwin, Mary Wollstonecraft, autor del libro feminista *Vindication of the Rights of Woman* (1792).

También en Norteamérica, aunque muy débilmente, se difundieron ciertas doctrinas conservadoras.

Se trataba de gentes como Juan Adams, originariamente revolucionarias, que reaccionaron y sostuvieron tesis tradicionalistas, pidiendo una aristocracia natural y un sistema político de frenos, que prácticamente conduce a las dos Cámaras y al Gobierno fuerte.

Alejandro Hamilton, que lucha frente a Jefferson, es partidario del poder de la aristocracia. Llevadas a las instituciones, sus ideas suponen la instalación de un poder ejecutivo vitalicio con derecho de veto, y un Tribunal federal como defensor de la Constitución y de las garantías de ésta.

HUGH CECIL: *Conservatismo,* trad. esp., Barcelona, 1929.—ALFRED COBLAN: *Edmund Burke and the Revolt against the 18th Century,* Londres, 1929.—J. MCCUNN: *The political Philosophy of Burke,* Londres, 1912.—KLAUS DOCKHORN: *Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus.* Bochum, 1937.—J. DORFMANN: *The regal republic of John Adams,* «Pol. Sc. Quart.». 59, 1944.—L. B. DUNBAR: *A study of monarchicat tendencies in the United States from 1776-1801.* Urbana, Ill., 1922.—M. EINAUDI: *Edmondo Burke e l'indirizzo storico nelle scienze politiche.* Turín, 1930.—J. MORLEY: *Edmund Burke.* Londres, 1897.

CAPITULO XLIV

LA FILOSOFIA DE LA RESTAURACION

127. EL IDEALISMO EN ALEMANIA Y EN INGLATERRA

La fundamentación filosófica de las anteriores posturas políticas y de otras que aparecen en un movimiento de reacción y de crítica a la ideología revolucionaria, reside de modo fundamental en la revisión de las doctrinas iluministas y sobre el examen y estudio de la razón humana. En primer lugar figuran aquellos idealismos cuyo carácter reaccionario está determinado no sólo en el ejemplo alemán, sino aun típicamente en el inglés, que surge frente al utilitarismo; en segundo término, el romanticismo político, que no es tanto reacción como reserva, pues puede comprenderse partiendo de Rousseau y ayuda a la formación de los movimientos liberales nacionales. En su conjunto se trata de la adaptación de la concepción cultural al nuevo ambiente.

El idealismo entronca con la dirección tradicional aristotélica: el hombre es visto como ser político; la felicidad se encuentra en el cumplimiento del deber; el fin del Estado consiste en la virtud...

El idealismo está calificado en Alemania por la singular personalidad de Manuel Kant (1724-1804), que estudia los principios naturales del derecho político y de la política, así como las bases metafísicas del derecho (1795), y tiene la ilusión de lanzar un proyecto de paz perpetua (1795). La obra de Kant es descollante, no sólo en relación a las doctrinas idealistas, sino como término de la época del Iluminismo y como anuncio del movimiento romántico. Supera, pues, la filiación de su propio momento.

Kant analiza los conceptos fundamentales del orden político. Se apoyan en su labor la formación de la unidad nacional, el desarrollo de las instituciones representativas y el auge de las tesis liberales. Encuentra en la idea prusiana un elemento conciliador que le permite concebir la soberanía del pueblo dentro del cuadro de la monarquía. Su concepción concreta será, pues, doble: un sistema de derecho público interior sometido a normas jurídicas y un sistema federal en el exterior ligado a reglamentaciones derivadas del derecho de gentes.

El derecho público kantiano parte de la idea contractualista. El contrato da origen al Estado. Por el contrario, surge un vínculo que permite la concepción del orden político como consecuencia de una ley de libertad. El pueblo queda constituído de tal forma que la libertad de cada uno está regulada por la ley. El Estado puede definirse como congregación de hombres bajo un orden jurídico.

De este concepto arranca la clasificación de los regímenes políticos

en la línea representativa o republicana o por la despótica. La ley se exalta de manera que la ciudadanía se le vincule: son ciudadanos quienes participan en la obra legislativa. Por lo demás, los atributos de la ciudadanía quedan relacionados con la libertad y la igualdad y con el derecho a la existencia, es decir, a la vida en un orden de igualdad y de libertad. Sus deberes no están determinados cerca del pueblo, origen de la autoridad, sino cerca del orden político en el que ha quedado constituído el pueblo. El resultado de esta construcción tiene carácter paternalista. Kant quiere realmente un régimen político patriótico, en el que los súbditos sean como miembros de una familia.

Exactamente ha dicho Xiráu que las doctrinas de Kant representan, de un lado, el fin de la meditación ética y política iniciada en el Renacimiento, y de otro, la iniciación de una nueva modalidad en el planteamiento y en la resolución de los problemas. Esta había sido atisbada por algunos pensadores, pero fué aquél quien, con su filosofía, la consigue encuadrar y sistematizar.

Otras dos grandes figuras de este período son Hegel y Fichte.

Juan Fichte (1762-1814) empezó destacándose con su juicio sobre la Revolución francesa, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums ueber die Franzoesische Revolution* (1793). Los *Discursos a la nación alemana (Rede an die deutsche Nation*, 1807-1808) constituyen una exhortación a la fe en las doctrinas tradicionales.

Ante el desorden traído por la Revolución, Fichte trata de anclar en la gleba castiza; estima que para salir de este estado no hay más que un medio: crear de nuevo la nacionalidad e inaugurar así, en la historia general del mundo, una nueva época, que la nación llenará con su propio desenvolvimiento. Hasta hoy—añade—todo progreso humano en la nación alemana ha venido del pueblo, y es él quien se ha preocupado siempre de los grandes intereses del país... Su *Staatslehre* (1813) amplía la actividad del Estado a las zonas económicas y también en el terreno de la moral y de la educación. Piensa en leyes fundamentales, cuya observancia sea vigilada por unos *eforos*. Anuncia doctrinalmente el Romanticismo al cual le ligan sus ideas.

En cuanto a Jorge Guillermo Hegel (1770-1831), su importancia es extraordinaria, aun fuera de su ámbito germánico. Vió la entrada de Napoleón en Jena. Llamado a Heidelberg, prepara una *Enciclopedia compendiosa de las ciencias filosóficas* (1817), y por ese camino se interesó en los problemas de la política práctica. Un trabajo sobre las vicisitudes de la Constitución de Wurtemberg señala su iniciación. Profesor de Berlín, cultiva, desde entonces, la filosofía jurídica.

Ligado a los acontecimientos de su tierra y de su siglo, exalta a Prusia y al reinado de la razón; son símbolo suyo los conceptos de tradición y de inteligencia. Para Hegel el Estado es un Dios, pero no un Dios-padre, sino un verdadero Leviatán; un demonio que busca fríamente el bien de los ciudadanos sin reconocer valor al pueblo ni a la persona. Fundamenta, así, una versión totalista de la monarquía, ya que la determinación de las acciones del soberano queda ligada al cumplimiento de fines implicados en la comunidad. No es la representación lo que apoya al poder. Esta idea representativa es rechazada por Hegel,

que la considera anticuada, concibiendo la forma democrática francesa como último estado de su degeneración. Para que haya representación es precisa una educación política, y no basta el simple juego de pareceres y de opiniones. El Estado llena su obra; constituyendo la realidad de la idea ética, el espíritu en cuanto voluntad sustancial. Consecuentemente, exalta al monarca y teoriza sobre la superioridad del príncipe. No es contrario a la Constitución, mas ve ésta como resultado de la historia y de las actividades concretas y concordantes del rey y de la administración en la unidad orgánica del Poder.

La obra hegeliana tiene carácter universal. En este aspecto pueden recogerse sus líneas generales de aplicación, considerando al Estado haciéndose totalidad al través de la individualidad. La sustancia del orden político es lo que la Escuela histórica llamó «espíritu del pueblo», bien que aquélla no sea versión próxima ni análoga a la de Savigny.

En lo político, la tesis derivada de su panlogismo es la fijación de un concepto de libertad, distinto del que se hace consistir en las delimitaciones negativas de una propia esfera. El individuo es libre en tanto que es capaz de superar su propia finitud y de realizarse progresivamente como universal. Dentro del Estado tiene también aplicación general la preocupación de Hegel por la idea estamentaria; quiere la representación de las clases. El Estado—concluye—ha de promover la actividad de la familia y de la sociedad civil, procurando que sus libertades no rompan la unidad sustancial, pues la concreción estatal del orden político no conoce poder que le sea superior encauzando al espíritu que actúa en la Historia.

Cierra el ciclo idealista Jacobi, con la fase romántica de la filosofía con tendencia al panteísmo.

El idealismo inglés está ligado al alemán por sus relaciones con Kant y con Hegel, pero corresponde a una etapa cronológicamente posterior, ya que nace como reacción a un movimiento propio, que es estudiado de seguida: el utilitarismo. Su caracterización determinante estriba en la visión de Estado como sistema racional. Recoge influencias clásicas sobre la base de la escuela oxoniense, donde descollaban las consideraciones de Platón y de Aristóteles. Sus representantes más conspicuos son T. H. Green, F. H. Bradley y B. Bosanquet.

La principal personalidad de este grupo es T. H. Green (1836-1882), autor de unos *Principles of Political obligation* (1879-80). Escribe bajo la inspiración del idealismo alemán y sintiendo la atracción de la filosofía helénica. De esta manera constituye la más clara representación de tal postura. Su obra fundamental fué leída en Oxford como reacción a las doctrinas del *laissez faire*. Considera que el Estado debe intervenir para remover cuantos obstáculos impiden el libre desenvolvimiento moral de los individuos. Doctrinalmente, el Estado es un producto de la conciencia humana, que postula la libertad: ésta supone derechos, y los derechos exigen la ordenación estatal.

Aunque versión bien matizada y autónoma, también se liga al idealismo alemán la escuela cientifista inglesa, calificada por la obra famosa de Heriberto Spencer (1820-1903). Sus libros fundamentales son *Social Statics* (1851) y *The man versus the State* (1886). En el primero

parte de una confusa interpretación de las relaciones entre la ética y la política, mezclando el derecho natural con una literatura metafórica inspirada en la fisiología. Toma del idealismo alemán lo que llama la *idea of life* y recoge de la ciencia natural una extensa teorización sobre el orden biológico. En *The man versus the State*, considera los derechos naturales dentro de una versión organicista, en la reacción contra la extensión de la competencia estatal y frente a dos que llama supersticiones políticas: el derecho divino de los reyes y el derecho divino de los parlamentos. Para Spencer no existe una autoridad ilimitada, y en este sentido es antihegeliano. El progreso consiste en la renuncia del Estado a sus intromisiones. La obra spenceriana refleja así la oposición popular a las mismas, y es un resultado de la observación del fenómeno del siglo: la ampliación de la competencia estatal. Spencer rechaza toda injerencia sobre zonas en las que quepa oposición entre los decretos del Estado y aquellos de la naturaleza por cuya virtud sólo deben sobrevivir los más aptos. Rummey comenta: Spencer aborreció el Estado porque aborreció la coacción. Soñó así con la utopía de unos hombres libres cuyo trabajo voluntario realizaría las actividades necesarias.

C. ANTONI: *La lotta contro la ragione*, Florencia, 1942.—V. BASCH: *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris, 1927.—BLOCH: *El pensamiento de Hegel*, Méjico, 1949.—V. L. CHEN: *The Political Theory of T. H. Green*, Nueva York, 1920.—DARMSTAEDTER: *L'esperienza statuale in Fichte e Hegel*, Roma, 1936.—J. DEWEY: *German Philosophy and Politics*, Nueva York, 1915.—W. A. DUNNING: *The Political theories of the German Idealist*, «Pol. Sc. Quart.», 28, 1913.—H. C. ENGELBRECHT: *Johan Gottlieb Fichte*, Nueva York, 1933.—V. FAZIO-ALMAYER: *La teoria della libertà nella filosofia di Hegel*, Bari, 1920.—E. FLEIG: *Aus der konservativen Gedankenwelt eines Restaurationspolitiker*, «Hist. Jahrb.», 56, 1936.—PHILIP FUNK: *Der geistesgeschichtliches Ort Friedrich Karl von Savignys*, «Hist. Jahrb.», 50, 1930.—H. D. GARDEILL: *Les étapes de la philosophie idealiste*, Le Salchour, 1925.—G. GENTILE: *Il concetto dello Stato in Hegel*, «Nuovi Studi di Dir. Econ. e Pol.», 4, 1931.—HALDANE: *Bernard Bosanquet*, «Proceed. of British Acad.», 1924.—HEARSHAW: *Conservatism in England*, Londres, 1933.—HELLER: *Hegel y la idea de Estado fuerte nacional*, 1921.—R. F. A. HOERNLÉ: *Bosanquet's Philosophy of the State*, «Pol. Soc. Quart.», 34, 1919.—S. A. KAEHLER: *Wilhelm von Humboldt und der Staat*, Munich, 1927 (trad. esp., como prólogo a los *Escritos políticos de Humboldt*, Méjico, 1943).—H. KANTOROWICKZ: *Volksgeist und historische Rechtsschule*, «Hist. Zeitschrift», 108, 1912.—H. J. LASKI: *Political Thought in England from Locke to Bentham*, Londres, 1920.—K. LEESE: *Die Geschichtsphilosophie Hegels*, Berlín, 1922.—J. LOWENSTEIN: *Hegel Staatsidee*, Berlín, 1927.—G. MAGGIORE: *Fichte*, Città di Castello, 1921.—H. MARCUSE: *Reason and Revolution in the Rise of Social Theory*, Nueva York, 1941.—METZNER: *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, 1917.—H. MICHEL: *La philosophie politique de Herbert Spencer*, París, 1892.—ANNA M.ª ORBORN: *Burke and Rousseau*, Oxford, 1940.—ALFREDO POGGI: *La filosofia giuridica di Hegel*, «Riv. Intern. Filos. Dir.», 15, 1935.—F. ROSENZWEIG: *Hegel und der Staat*, Munich, 1920.—J. RUMMEY: *Herbert Spencer's Sociology*, Londres, 1943; trad. esp., Méjico, 1944.—M. SALOMON: *Kants Originalitaet in der Auffassung der Lehre vom Staatsvertrage*, «Archiv. f. oeffentl. Rechts.», 28, 1912.—H. TRESCHER: *Montesquieu Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels*, «Schmoller Jahrbuch», 42, 1917.—K. VORLAENDER: *Inmanuel Kant, der Mann und das Werk*, Leipzig, 1924.—J. XIRAU: *Rousseau y las ideas políticas modernas*, Madrid, 1923. A. T. WILLIAMS: *The concept of Equality in the Writtings of Rousseau, Bentham and Kant*, Nueva York, 1907.—H. ZWINGMANN: *Kant Staatstheorie*, «Hist. Zeitschrift», 112, 1914.

128. EL ROMANTICISMO POLÍTICO

El romanticismo político aparece como parte del complejo cultural que se conoce con el nombre de Romanticismo y que se enfrenta con el Estado advirtiendo a éste en su simple presencia de hecho o de estructura. La caracterización de esta corriente puede determinarse subrayando el valor de la política de lo subsconsciente, ligada al reconocimiento de la tradición, en cuanto influencia dominadora de la vida humana, y enlazándose con el espíritu conservador histórico por medio del idealismo filosófico. Frente a la ley, el romanticismo es la valoración de la opinión ante la conciencia de la comunidad.

Por eso ha podido decirse que el Romanticismo está de tal manera ligado a Rousseau, que éste no es su precursor, sino su primera figura. Sceillère ha considerado romántico a todo aquel que no cree en el pecado original, criterio que ha sido atendido por Schmitt, quien señala la negación de ese dogma no sólo como móvil de las tendencias rusonianas, sino de todos los movimientos radicales. Sin embargo y a pesar de estos antecedentes el romanticismo político es una reacción frente al iluminismo y el jacobismo, pudiendo definirse con G. Berti como un «termidor cultural». E ideológicamente arranca, como ha notado Brunschwig, de la «materialidad del milagro» que surge frente a la crisis económica provocada por el mercantilismo fridericiano.

El Romanticismo arranca de la idea de la bondad natural, con la consecuencia de la más plena libertad, con la declaración de que «todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales». Su consecuencia política es la oposición a todo concepto jerárquico, la divinización del pueblo y del individuo, el ateísmo o el escepticismo, la exaltación del hombre primitivo y del buen salvaje... Tiene como trasfondo esencial el más exacerbado individualismo.

El concepto romanticismo político comprende para Meinecke no solamente las ideas políticas y la actuación de los poetas y de los escritores específicamente románticos, sino un entero mundo de ideas y de orientaciones políticas que empieza con aquél, pero que es trasplantado a círculos concretos en los cuales se desarrolla hacia la mitad del siglo XIX. Los ejemplos los pueden dar Chateaubriand, en Francia, y Novalis y Schleger, en Alemania, recogiendo períodos completos como el francés de la Restauración y de la monarquía de Julio, de 1815-1848.

La doctrina política romántica parte de la exaltación del individuo y de la individualidad. Dios es el individuo en su más alta potencia. El Estado es un *macro antropos*. También está aquí la valoración de la familia como núcleo o célula del Estado. Fichte había aportado la idea del Estado nacional alemán; vino por ella una teorización de lo nacional en los distintos países, reacción lógica tras la época de Napoleón. El tudesquismo fué, en Alemania, una mezcla del individualismo y del universalismo, del cosmopolitismo y el patriotismo. Schleger sienta un racionalismo extrahistórico, con consecuencias, sin embargo, análogas. Nación y libertad fueron los gritos de guerra de toda la Europa romántica. Novalis escribe, soñando con estas ideas: «El mundo debe

ser romantizado.» Y, en efecto, en el romanticismo alemán bulle un afán cosmopolita, ejemplarmente representado por Guillermo de Humboldt.

La romantización de la teoría política planta el Estado sobre sus elementos de territorio, pueblo e historia. Se busca la fidelidad a la gleba; la tierra es considerada madre, y brilla nuevamente el mito de Anteo. El pueblo no es la suma de los individuos, sino algo más, pues la comunidad se siente y se vive. La historia constituye justamente esa vida: la de la propia estirpe nacional en el pasado, el presente y el futuro.

JACOB BAXA: *Einfuenrung in die romantische Staatswissenschafts*, Jena, 1923.—G. BERTI: *Origini politiche del Romanticismo*, «Società», 1, 1947.—KARL BRAUNIAS: *Nationalgedanke und Staatsgestaltung im 19. und 20. Jahrhundert*, Tubinga, 1934.—CLARENCE G. BRINTON: *The political Ideas of the English romanticists*, Londres, 1926.—H. BRUNSCHWIG: *La crise de l'etat prusien à la fin du XVIII^e siècle et la génese de la mentalité romantique*, París, 1947.—W. Y. ELLIOT: *The Political Application of Romanticism*, «Pol. Sc. Quart.», 2, 1924.—KUNO FRANCKE: *Cosmopolitism in German Romantic Thought*, «Proceed. of Amer. Philos. Soc.», 66, 1927.—A. GERBI: *La Politica del Romanticismo*, Bari, 1932.—P. KLUCKOLM: *Persoenlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffasung der deutschen Romantik*, Halle, 1925.—LECHATIER: *David Hume, moraliste et sociologue*, París, 1900.—MEINECKE: *Weltburgertum und Nationalstaat*, Munich, 1928.—A. POETZSCH: *Studien zur fruehromantischen Politik und Geschichtsauffasung*, Leipzig, 1907.—JACQUES POISSON: *Le romantisme et la souveraineté*, París, s. a. J. M. ROBERTSON: *Studies in the Genesis of Romantic Theory in the eighteenth Century*, Cambridge, 1923.—SCHMITT-DOROTIC: *Politische Romantic*, 1919.—E. SCELLIERE: *Le romantisme*, París, 1925.—M. P. VAN TIEGHEM: *Le mouvement romantique*, París, s. a. A VIATTE: *Les sources occultes du Romantisme*, París, 1928.—ZIEGLER: *Die moderne Nation*, Tubinga, 1931.

129. EL UTILITARISMO: BENTHAM

Así como el idealismo inglés al reaccionar sobre el utilitarismo reflejó actitudes alemanas, la obra de Bentham es puramente británica y lleva por el orbe el nombre de este país. El término era nuevo, pero la novedad de la postura consistía esencialmente en su oportunidad y en valores distintos del de originalidad. Una concepción benéfica del Estado había de ser bien recibida. Una mejora de las condiciones de la vida humana sobre principios racionales y en torno a la legislación se aseguraba la mejor acogida. Fué mérito de Bentham advertirlo y dar sistematización a tales postulados.

El antecedente del biologismo no es inútil. La psicología fué tenida en cuenta. Los utilitaristas buscan la felicidad, o mejor dicho, «la mayor felicidad del mayor número» (bien que esta *happiness* no sea la *felicitas* escolástica ni la *vita felice* de Dante, sino realmente una *cupiditas)*; la sanción política no es válida sino en tanto atienda al bien por el cual existen las leyes.

El utilitarismo nace en contacto con la experiencia. Sus conductores son personas con aptitud para los negocios, como subraya W. L. Davidson. Bentham es abogado; los Mill ocupan importantes puestos coloniales; Grote es banquero...

Jeremías Bentham (1748-1832) tuvo un preceptor francés que le edu-

có con la lectura del *Telémaco*, libro que conmovió al educando y le hizo mantener siempre gran admiración por Fenelón. Mostró interés por el método científico y se encontró dotado de talento propio para la psicología. Llega así—dice Wallas—a la teoría de la mayor felicidad por una combinación de la pasión social con el método científico.

La resonancia de Bentham se liga a la Revolución francesa y a sus primeras actuaciones como crítico de Blackstone en su *Fragment on Government*. La obra de Bentham es vastísima: lo publicado ocupa, en la edición de Browring, unos once grandes volúmenes a dos columnas. Sus *Tratados de legislación civil y penal* fueron traducidos y editados en francés (1802), en ruso, en portugués, en español y también para Sudamérica. La Asamblea nacional francesa le concedió el título de ciudadano, apreciando sus esfuerzos por la causa de la libertad de las naciones.

Bentham ataca la doctrina de los derechos naturales, a la que llega a llamar simple *non sense*. Rechaza también la de Blackstone y pide el establecimiento del sufragio masculino universal, con Parlamento renovado anualmente, con voto secreto y libertad de Prensa. Se mueve con simpatía hacia las revoluciones de Francia y de Norteamérica. Define la sociedad política como conjunto de individuos que consiguen tener el hábito de obedecer a una persona o a un grupo de personas notorialmente reconocidas o indicadas; esto es: hay sociedad política cuando existen gobernados y gobernantes. Bentham distingue sociedad política y sociedad natural, gobierno libre y gobierno despótico, así como lo legal y lo jurídico. Lo que se califica o discute—dice—no es que pueda hacerse o no una cosa, sino que ciertos actos sean o no útiles. El fin del gobierno consiste en promover la felicidad del mayor número, teniendo en cuenta que el mayor valor es la utilidad general.

La obra de Bentham se difunde extraordinariamente. Su postura política es aplicable a Asia, a Europa o a América. Recibe ataques de Brunner y de Kohler, que ven en el utilitarismo una categoría nebulosa de teorizantes incapaces de aprovechar la Historia. La traducción de las obras de Bentham al francés, hecha por Dummont, y los resúmenes suyos, son mundialmente conocidos y aprovechados por todos los jefes de los movimientos nacionales que surgen con el hundimiento de la Santa Alianza. En 1793 Bentham había dirigido al gobierno francés un vigoroso libelo solicitando la emancipación de las colonias; en 1828 preparó una petición que debería ser dirigida por los canadienses al Parlamento británico pidiendo su completa independencia. La influencia de Bentham en este terreno es poderosísima. Lord Bentinck, designado gobernador general de la India, le escribe en 1827: «Voy a la India inglesa, pero yo no quiero ser el gobernador general; a usted es a quien deseo tener por tal.»

Otros autores son Austin y los Mill. Jaime Mill es el más decidido discípulo de Bentham. Escribe sobre temas de educación. En Política es partidario de dar a la ciencia del gobierno carácter de ciencia de la naturaleza humana. Cree que hay que unir, como en una balanza, las tres formas de gobierno: rey, lores y comunes. El mayor de los hijos de Jaime, Juan Stuart Mill, tiene formación humanística, y teoriza

sobre el sufragio (que quiere ampliar a las mujeres) y sobre la libertad. El Estado—dice—se debe abstener de todo aquello que constituye ofensa al derecho individual de libertad. Aporta también concepciones concretas de carácter práctico: el tema de las minorías en el Parlamento, el de la representación proporcional (atención al número total de votos y no al de puestos), etc. Juan Austin completó la doctrina benthamiana. Es un pósitivista del derecho, que teoriza sobre el valor político del sentimiento público. Frente al idealismo y al historicismo, tampoco admite totalmente el utilitarismo, criticando la teoría benthamiana de la soberanía.

W. L. DAVIDSON: *Political Thought in England: the Utilitarians from Bentham to Mill*, Londres, 1942.—E. HALÉVY: *La formation du radicalisme philosophique*, París, 1900.—PAUL A. PALMER: *Benthamism in England and America*, «Amer. Pol. Sc. Review», XXXV, 1941.—LUIS SILVELA: *El sistema benthamista*, Discurso Acad. Ciencias Morales, Madrid, 1894.—GRAHAM WALLAS: *Jeremy Bentham*, «Pol. Sc. Quart.», 38, 1923. A. K. WHITE: *The character of British Democracy*, Glasgow, 1945.

CAPITULO XLV

EL SISTEMA CONSTITUCIONAL

130. LA LEGALIZACIÓN DEL PODER Y LA TEORÍA DE LA CONSTITUCIÓN EN FRANCIA

La doctrina del contrato social predisponía favorablemente para la ordenación del régimen político en forma escrita y articulada. Tanto fué considerado así, que las Constituciones han podido ser definidas como «renovaciones del contrato social».

De otra parte, una Constitución moderna, no consuetudinaria, escrita, obra de un poder especial, constituyente, e implantada, por regla general, a continuación de un movimiento revolucionario o de una alteración importante que consagra un cambio político es, ante todo, una forma que inmoviliza un determinado contenido. La materia constitucional se ha llegado a definir por su forma, y ha sido identificada con la estructura. Ya en su tiempo advirtió Fustel de Coulanges esa versión, y consideró que la Constitución podía comprenderse como «historia puesta en acción».

Pero es que, además, la legalización del poder que se encuadra y regula en aquel texto o en el complejo de los textos constitucionales puede ser el resultado, más o menos definido, de una serie de actos legislativos, de ordenanzas, de decisiones judiciales, de precedentes o de tradiciones de diverso origen y de desigual valor. En este último caso se encuentra la Constitución inglesa.

La iniciación del movimiento ideológico del poder, que se engrana en Inglaterra a los progresivos desarrollo y reconocimiento de la actividad parlamentaria, se debe, en su aportación universal, a Montesquieu.

El autor del *Esprit des lois* sistematiza de tal manera los elementos observados en la Constitución inglesa que no es ésta, sino su propia teoría, la que, influyendo de modo terminante, inspira el movimiento constitucional europeo.

Su desarrollo se tipifica en Francia, verdadero centro de la *admiratio* política durante este período. De sus vicisitudes puede hacerse una distinción por etapas.

La primera ocupa los años 1788 a 1799, y está presidida por las matizaciones de la ideología rusoniana. En 1793 se califica, sin embargo, por el influjo de la obra de Condorcet, que trata de coordinar los principios filosóficos dominantes originariamente con los resultados de la experiencia norteamericana. En este sentido puede decirse que la Constitución girondina fué obra personal de Condorcet, ayudado en cierta manera por Paine. A diferencia de Sieyès y de la Constituyente, cuya

esencia derivaba de la aplicación de las fórmulas representativas, se trataba de dar a un país extenso y poblado una ley fundamental sobre los principios de la justicia y de la razón y de asegurar a los ciudadanos el más entero goce de sus derechos, impidiendo cualquier ataque a la soberanía popular, a la igualdad y a la libertad.

La segunda etapa llega a 1814. Durante ella la técnica constitucional francesa toma su inspiración en Sieyès. Este no dudaba nunca de los principios, pero siempre daba variantes a sus realizaciones. Bastid ha recordado que para la Constitución del año III hubo que sacarle a tirones las ideas, ya que no la redacción.

Una tercera etapa fué iniciada en 1815, cuando se propusieron las modificaciones aprobadas plebiscitariamente. El dominio ideológico toca entonces a Benjamín Constant. Constant se planteó el tema de la originalidad, y a este respecto escribe en el prefacio de sus *Réflexions sur les Constitutions:* «No la he buscado; en muchos puntos no me he separado nada de la Constitución inglesa; más bien he dicho que siendo bueno lo que existía en Inglaterra no había necesidad de modificarlo.»

Y Chateaubriand, que se encuentra en el mismo ambiente, tiene que salir al paso de las interpretaciones que circulan en el mundo intelectual y político explicando que «no se trata de hacerse inglés». Buena confesión de parte. Sencillamente—escribe—lo que sucede es que Inglaterra se ha adelantado algo más de un siglo a Europa en el camino de la monarquía moderada...

Una cuarta etapa, verdaderamente crítica, corresponde a los años 1830-1850. En 1830 se dió a Francia una carta pactada entre el rey y el Parlamento, pero a ella sucede el movimiento que coloca en el trono a Luis Felipe. Se revisan los textos constitucionales, con el fin de que el trono quede rodeado de instituciones republicanas, que es la consigna del momento. Con ello cobra brillo y difusión otra famosa fórmula: la de Thiers, que afirma que «el rey reina y no gobierna». Las vicisitudes posteriores se fechan en 1852 y 1875.

Con mayor o menor dificultad, el sistema ha prendido en Francia, y desde Francia ha dominado a Europa. Pronto se olvidaron las aserciones de De Bonald, aquello de que escribir la Constitución es arruinarla...

En efecto, toda Europa ha ido recibiendo la forma política constitucional. A fines de la pasada centuria escribía Luis Palma, en el proemio a sus *Costituzioni dei popoli liberi* inserto en la *Biblioteca* de Brunialti, que un siglo atrás casi toda Europa tenía un régimen de monarquía absoluta, y que tanto había avanzado el nuevo sistema que hasta Turquía y Egipto habían intentado seguirlo.

Hermoso ejemplo y extensísimo campo para la observación y el estudio: cómo han nacido, qué fuerzas las han impulsado, qué principios han debido articular, qué instituciones, y, en fin, qué enseñanzas han dado estos ensayos constitucionales en el mundo.

Muchas Constituciones nacieron de la aplicación de un principio abstracto; otras, tomando por modelo realizaciones extranjeras. Algunas no pudieron mantenerse en vigor frente a las condiciones rea-

les o han tenido una vida débil, enferma o alterna. La exportación de Constituciones adquirió enorme apogeo bajo la égida napoleónica y con la intervención de Sieyès. Eran fórmula mágica. Talleyrand pidió a Napoleón que fuese enviado a Italia Sieyès para incorporar aquel país al nuevo sistema. Creía, por lo pronto, que si Francia no daba a Génova y a la república cisalpina una Constitución conveniente, no se sacaría de allí ventaja alguna. En otras ocasiones las Constituciones eran solicitadas: el Gobierno helvético la pidió a Sieyès, etc. Más tarde éste encontró un imitador: el inglés Bentham, que construye Constituciones y códigos para cualquier país.

En resumen, el sistema constitucional aparece montado sobre aportaciones francesas e inglesas, y bajo influjos americanos. Se difunde hasta llegar a ser el régimen común del ordenamiento político de todos los países civilizados. Parece como si la civilización exigiese una Constitución.

Y así se comprende el interés de cuantos países acababan de ser admitidos a la comunidad internacional por poder ofrecer una tabla de garantías para los individuos y una ley donde encuadrar la actividad misma del Poder.

En esta expansión, el papel de Francia es considerable, y se liga sin duda al carácter de universalidad que domina en sus Declaraciones de derechos. La influencia francesa se da concretamente en España en 1812; en Noruega, en 1814; en Portugal, en 1822; en Bélgica, en 1831...

Afirmada la Constitución, la legalización del poder exige un sistema de normas y de recursos que califica las aplicaciones de la nueva forma como «Estado de derecho». La defensa política conduce también a la fijación de una jerarquía de fuentes y al principio que considera la inaplicabilidad de las normas legales opuestas a la Constitución.

PAUL BASTID: *Sieyès et sa pensée*, París, 1939.—E. BOUTMY: *Etudes de droit constitutionnel*, París, 1885.—HENRY E. BOURNE: *American Constitutional Precedents in the French national assembly*, «Amer. Histor. Review», 8, 1903.—M. D. CONWAY: *Thomas Paine et la Révolution dans les deux mondes*, trad. fr., París, 1900.—ADOLFO POSADA: *El régimen constitucional, Esencia y forma*, Madrid, 1930.—CARL SCHMITT: *Teoría de la Constitución*, trad. esp., Madrid, 1934.—W. WILSON: *El Estado*, trad. esp., Madrid, 1922. F. D. WORMUTH: *The origins of Modern Constitutionalism*, Nueva York, 1949.

131. LA EXPANSIÓN DEL SISTEMA CONSTITUCIONAL. REFERENCIA A SUS CARACTERES EN LOS DISTINTOS PAÍSES

Contemplando el fenómeno de la expansión del sistema constitucional, realizado con una rapidez que no por preparada por un mundo de ideas puede ser menos sorprendente, viene a la memoria un solo fenómeno semejante: el de la difusión del derecho romano.

Posada señaló ya las razones de la nueva recepción y, ante todo, la oportunidad histórica y su gran flexibilidad. El tipo de Estado liberal completa así la obra iniciada con el Renacimiento. Ha de ser nacional y representativo. Se vuelve a la afirmación napoleónica: si la Re-

volución ha de durar, las formas políticas de los demás países han de ser análogas a las francesas.

Así ha sucedido. La tipología del Estado moderno consigue en el siglo XIX una desacostumbrada unificación. Ya no pueden ofrecerse tanto morfologías como matices.

Con mayor o menor amplitud, desde la Carta otorgada al documento nacido de la soberanía popular, el sistema se expande por toda Europa, casi en menos de cincuenta años, durante la primera mitad del siglo. En el grupo germánico se ven instalar regímenes constitucionales en Wurtemberg, en 1809; en Sajonia Weimar, en 1816; en Baviera, en 1818; en Prusia, en 1848; en Austria, en 1849. En el grupo escandinavo desde 1814, con Noruega; en 1849, en Dinamarca, y en 1866, en Suecia. Los países latinos son conquistados por la nueva corriente: España, desde 1812; Holanda, en 1814; Portugal, en 1822; Bélgica, en 1830; Grecia, en 1844; Servia, en 1861; Rumania, en 1866...

Las Constituciones italianas tienen un interés histórico singular. La de la República cisalpina, proclamada en Módena en 1797, sigue el modelo francés del año III, aunque con cierta espontaneidad, ya que es consecuencia de un Congreso en el que se tomaron en consideración diversos elementos. Dicha República surge sobre la Lombardía y el Modenesado, y su nueva ley es para Napoleón «resultado de las luces de la nación más iluminada de Europa». La frase resulta valiosa para tomar conciencia de la presencia del iluminismo en la elaboración del sistema constitucional.

El propio Napoleón influyó allí para que fuese reforzado el poder ejecutivo.

Otras Constituciones italianas son la romana de 1789, influída por Sieyès, y especialmente la de la República partenopea de 1799. Esta quedó fijada en un texto democrático, sabio y complicado, con disertaciones sobre los derechos del hombre y por intervención directa de Mario Pagano (1748-1799), personalidad muy interesante no sólo por la acción sino también por la ideología, influído en el terreno formal por Sieyès, pero con propio pensamiento, vivificado por una curiosa ilusión helenística que hace llamar *arcontado* al poder ejecutivo y establecer *censura* y *éforos*, aquélla para vigilar las costumbres y éstos para coordinar poderes y funciones. La exaltación de la nueva ideología conduce al establecimiento de fiestas dedicadas a su enaltecimiento, y a la difusión de un Catecismo republicano, cuya influencia puede advertirse en España, de la que a su vez se acoge, hacia 1820, la Constitución de Cádiz.

Napoleón trató también de dar una Constitución a Italia, en Lyón, donde hizo reunir, en 1802, en forma semejante a la del posterior ejemplo de Bayona, quinientos diputados cisalpinos dispuestos a proceder a la apertura de una dieta, llamada Consulta, que debía aprobar una Constitución que tenía típicos caracteres representativos, pues admitía tres colegios electorales con sede diversa, que debía acoger a los terratenientes *(possidenti)*, los intelectuales *(dotti)* y los comerciantes. La instalación definitiva del sistema culmina en 1848, con Carlos Alberto de Cerdeña, que establece como ley fundamental del reino un

Statuto, que sigue el modelo francés de 1830 y ha conservado larga vigencia.

En Suiza merece citarse, como matiz ideológico, el proyecto unitario debido al basilense Pedro Ochs (1752-1821), que preveía un Gran Consejo como asamblea de trabajadores y propietarios rurales, de obreros, de comerciantes e industriales y de profesionales liberales.

La evolución constitucional alemana es especialmente significativa. Arranca de la agitación de 1848, cuando se afirmaron, de un lado, la posición constitucional del monarca en los distintos territorios, y de otro, la unión de éstos y del pueblo en una federación. La teoría de la Monarquía deja ver notables avances en el terreno doctrinal, pero no en el práctico, donde se oscilaba entre la iniciativa y el veto. La preocupación dominante fué la unificación del país, y el éxito del sistema constitucional resultó asegurado por atenderla; en efecto, el movimiento de la unidad germánica tomó precisamente forma en la Asamblea constitucional de Francfort.

De 1815 a 1848 Alemania constituye una Liga de Estados *(Staatenbund)*, cuyo único órgano común es la Dieta federal *(Bundstag)*, que reúne delegaciones gubernativas de los distintos territorios. La teoría se vigoriza con la aportación de Jorge Waitz (1813-1886), cuyos *Grundzuege der Politik* buscan antecedentes para rellenar de savia estatal la figura de la confederación. La soberanía es, según Waitz, un poder final; pero puede darse tanto en los gobiernos territoriales como en el de la unión, en sus esferas respectivas. El desarrollo formal arranca de la reforma interior que en el terreno constituyente instaura Federico Guillermo III. Se ve el problema de los Principados y de los Ducados, frente a los cuales surge la participación popular en la política. Federico Guillermo IV estableció un régimen estamentario, cristiano y germánico, hasta que en 1848, bajo el ministerio Caphausen, se reconoce un triunfo parlamentario que tiene como consecuencia la implantación del sistema constitucional. La Constitución, formulada por el monarca, cedió en favor del Parlamento la pura actividad legislativa, fijando la competencia de las Cámaras en ciertas materias, y concretamente en la votación de los impuestos.

El movimiento constitucional llega a Austria en 1849, con Francisco José I. En Hungría, en 1865, se convoca la Dieta «para restablecer la Constitución nacional». Las leyes votadas en 1867 tienen, efectivamente, un fondo tradicionalista, y no son sino «normas y costumbres propias para el gobierno y el régimen», según oficialmente se declara en 1891.

Mención especialísima ha de hacerse de la Constitución inglesa. Fué Inglaterra quien utilizó por primera vez el término en este sentido, con Jacobo II, bien que lo que este rey designase como Constitución no lo fuese todavía en la interpretación inglesa del vocablo. Con Guillermo III vívese una época de gobierno personal, siendo el rey su propio jefe del Ejército y su ministro de Asuntos Exteriores. El consejero real—el holandés conde de Bentick—no es un parlamentario, ni siquiera un ciudadano inglés. Más adelante, con la guerra contra Luis XIV, el rey y el Parlamento dejan de combatirse. Bajo

la reina Ana se trata de afirmar estas relaciones ligando a puestos reales las figuras del Parlamento. En 1705 el Act of Settlement suprime esa posibilidad mostrándose contra la compatibilidad de las condiciones de diputado y de oficial real. Sobre esa base se desarrolla el gobierno de gabinete. Se pasa por un momento difícil cuando el Gabinete dirige la política con un jefe afecto al monarca. El Parlamento de 1742 derriba a Walpole; el de 1783, al ministerio Fox-Portland. Ningún rey trata, desde entonces, de imponer una persona, disponiendo de un primer ministro emancipado del Parlamento.

Triunfa así el sistema que ha llegado a considerarse típico de aquella Constitución. Por lo demás, en lo que se refiere a la jerarquía de leyes, hasta fines del siglo XVII no pueden delimitarse la Constitución y la ley. Lo inconstitucional es distinto de lo ilegal. Cuando Robert Peel declaraba—y conseguía arrastrar una gran mayoría—que el Gobierno de lord Melbourne no actuaba de acuerdo con el espíritu de la Constitución, estaba muy lejos de decir que algún ministro había cometido actos contra la ley.

La peculiaridad de la Constitución inglesa se ofrece, además en el hecho de que acoja distintas categorías de disposiciones, desde tratados, como el de 1707 de unión de Escocia, de 1801 de unión de Irlanda, o de 1858 sobre la ordenación de la India; a pactos, como la Charta Magna, el Bill de Derechos de 1688 y el Act of Settlement de 1701; a estatutos, como las decisiones votadas por las dos Cámaras, y al simple Common Law, conjunto a su vez de precedentes, leyes y costumbres.

En fin, de la experiencia norteamericana ya trajo Tocqueville la aportación triunfante. La Constitución americana exalta generalmente otros dos aspectos del funcionamiento del sistema: la idea de soberanía y la autoridad legislativa. El poder supremo está dividido entre la Federación y los distintos Estados, y sobre esta base se tratan de resolver los problemas oponiéndose a la tiranía de las mayorías.

Visto así, el sistema constitucional califica una época. Es ésta la que Hauriou ha llamado «edad de la ley escrita y de la discusión». Mas acaso se olvida que el régimen constitucional no representa tanto una mecánica política como un orden moral. Por desconocer éste, la proclamación de una Constitución no ha equivalido a su vigencia. Acaso el problema del desprecio de la ley ha derivado de esa abundancia de leyes. El afán de redactar las normas jurídicas del funcionamiento del orden político ha llegado a la vida internacional, donde se puede advertir la constitucionalización expresada en el Commonwealth británico y en la Sociedad de Naciones, especialmente con la reforma del organismo ginebrino en 1926. Eso mismo significa la reciente Carta de las Naciones Unidas, votada en San Francisco el 25 de junio de 1945. Viene tras una guerra proclamada ideológica, y sigue al clima moral ligado a aquélla.

A. BRUNIALTI: *Formazione e revisione delle costituzioni moderne*, Turín, 1894.—EMILIO CASTELAR: *Historia del movimiento republicano en Europa*, Buenos Aires, 1875.—EDUARDO FREEMANN: *Lo svolgimento della costituzione inglese*, Turín, 1894.—ERNEST GLASSON: *La codification en Europe au XIXe siècle*, «Rev. Polit. et Parlem.», 1894.—

E. GOADON: *Les nouvelles Constitutions de l'Europe et le rôle du Chef de l'Etat*, París, 1931.—GUYOT: *Du Directoire au Consulat*, «Rev. Histor.», 3, 1912.—BENJAMÍN HARRISON: *Vida constitucional de los Estados Unidos*, trad. esp., Madrid, 1919.—FRITZ HARTUNG: *Die Entwicklung der konstitutionelle Monarchie*, «Hist. Zeitschrift», 159, 1938-1939.—GEORGE FORD MILTON: *The use of Presidential Power (1789-1943)*, Boston, 1944.—PALMA: *Le costituzioni dei popoli liberi*, Turín, 1894.—A. POSADA: *La crisis del constitucionalismo*, Madrid, 1925.—M. ROBERTI: *Milano napoleonica: Le origini di uno Stato moderno*, Milán, 1946.—FRHR. V. SRBIK: *Franz Joseph I*, «Hist. Zeitschrift», 144, 1931.—C. B. SWISHER: *American Constitutional development*, Boston, 1943.—A. TEDESCHI: *Il pensiero filosofico e sociale di Mario Pagano*, Milán, 1948.—E. R. TURNER: *The Cabinet Council of England*, 1930.

CAPITULO XLVI

EL ESTADO LIBERAL EN EUROPA

132. LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

La emancipación de los Estados Unidos, la Revolución francesa y el levantamiento y la revolución de España y de sus antiguas colonias son, en cierto modo, las consecuencias de un movimiento espiritual inspirado en el ideal de la libertad, afirma Elorrieta. Y añade: Este movimiento ha seguido actuando desde entonces y constituye lo que se llama liberalismo.

Históricamente la esfera de acción del liberalismo se extiende: primero, a la conquista de los derechos individuales; luego, a la de los políticos del varón; más tarde, a los de la mujer, y, en fin, a la libertad económica y a la cultura popular, tratando incluso de organizar la Humanidad entera sobre las normas de la igualdad y de la justicia.

Su base estriba en el principio de que la libertad es el sistema de condiciones de la dignidad humana. Y su éxito ha sido tal que puede decirse que se trata de una doctrina que califica durante el amplio período de la vida contemporánea la forma política por excelencia: el Estado liberal sometido a un orden jurídico.

Croce ha hablado de «la religión de la libertad». Hay, en efecto, una propia mística en la consideración de la inmanencia ética de un régimen que trata de resolver y de superar los sistemas pasados.

En el aspecto doctrinal e histórico han de considerarse, según la sugerencia de De Ruggiero, los siguientes elementos previos: En primer lugar, la experiencia inglesa de un acuerdo entre la burguesía y la nobleza, que hace fracasar el Estado absoluto; visión que ayuda a comprender en el Continente los métodos que exige la implantación de un régimen semejante. En segundo lugar, la tolerancia religiosa, que aparece ya consolidada a partir de la Revolución francesa y que acostumbra admitir la disidencia confesional dentro de una misma área de soberanía. Colaboran en este desarrollo los principios de la Escuela del derecho natural que conducen a la inserción de los ideales racionalistas en la vida política. Y lo completan la libertad económica, la transformación industrial y el mimetismo de la práctica británica. Sobre tales bases, la Revolución francesa influye con sus declaraciones de derechos y por la definición de la libertad, y aun en el curso de la política francesa, derivada de la Revolución, han de notarse las repercusiones americanas e incluso la reacción antidemocrática posterior a 1848.

Un campo semejante está particularmente preparado para la difu-

sión de una ideología que convierta en mito el concepto de libertad. Si ésta tiene por fin la defensa de la dignidad de los hombres, ha de considerarse su reflejo en ese mismo ambiente, ya que lo que en su formulación legal va destacando es la interpretación de la libertad como sistema de condiciones externas. La libertad, vista del lado positivo, se concretará, de otra parte, en el poder de hacer algo que sea digno de ser hecho por el hombre. Constituirá así un ideal dinámico que tomará aspectos diversos en cada momento y en cada circunstancia.

El siglo XIX se encontró en su primera mitad con los obstáculos que a ese poder imponía el absolutismo, y la acción del ideal de libertad tendió a la formulación y a la defensa de los derechos individuales y políticos. En la segunda mitad, el absolutismo político había sido sustituído por una serie de presiones de carácter social, y entonces el ideal de libertad tendió a la vigorización de las clases medias.

Bajo tales condiciones, el Estado liberal se puede considerar como el instrumento histórico al que se adscribe la tarea de extender y defender las formulaciones del ideal de libertad. De ahí parte el desarrollo de los sistemas de garantías, y la instalación de un constitucionalismo legal, que toma especial importancia y relieve en la política francesa a partir de la misma Convención. Había allí una exagerada abstracción racionalista que, al tiempo que elevaba la eficacia del mito como tal recortaba sus posibles actuaciones concretas. Frente a esa versión, el régimen constitucional inglés le dió, desde Burke especialmente, un sentido muy concreto de libertades determinadas. Inglaterra sabe filtrar muy agudamente las influencias románticas e historicistas, como hemos advertido, al tiempo que saca del utilitarismo reservas de reacción y de revisión, y acoge las consecuencias del individualismo económico. La pretensión generalizadora es inferior en Inglaterra que en el Continente, y acaso se deba a estas circunstancias la mayor vigencia de sus formulaciones.

Algo semejante viene a suceder con la doctrina democrática. Luis Rougier ha señalado su carácter mítico. Se trata—escribe—de una ideología fundada en el sentimiento; esto es, sobre un haz de aspiraciones o de prejuicios o de intereses, que no son defendibles ni en razón ni en experiencia. Rougier alude al origen bíblico, judío y calvinista de la mística democrática. Pero no es necesario acudir a argumentos genealógicos. La estructura ideal del principio democrático está fundada sobre la actitud psicológica y se liga a la posible negación del derecho al mando de los demás, presentándose en su reverso como gobierno de todos. Desde su origen hay en ella una visión de la competencia propia, ya señalada por Rousseau, y por eso fué finalidad del libro de Tocqueville la limitación de los efectos de la democracia, al advertir como incontenible el proceso igualitario, para salvar por medio de la libertad ciertos bienes morales individuales. El poder político se ofrece así como creación humana, y tiene por sujeto al pueblo mismo. Stuart Mill aporta una valiosa contribución a la filiación y clarificación del concepto al distinguir democracias que consisten en el gobierno del pueblo por el pueblo y democracias donde el

pueblo es gobernado por una mayoría. Se paran mientes ya en la representación minoritaria, que tuvo que esperar para tomar vida el elemento técnico de la representación proporcional.

De otra parte, como sucede ante cualquier novedad política, se concibió la democracia como una forma absoluta e ideal que una vez realizada daría a los hombres la felicidad más perfecta. Si en este aspecto tratamos de ofrecer las líneas esenciales de la tendencia, advertimos que aquéllas parten de la formulación de la igualdad de condición de los ciudadanos y de la soberanía popular, yendo a parar una a la democracia civil y la otra a la democracia política. De la relación de estos elementos surge una serie de combinaciones dentro del llamado Estado liberal.

¿Hay, acaso, se ha preguntado en vista de los contrastes comprobados, una oposición entre los sistemas que más rectamente representan las posturas del Liberalismo y de la Democracia? Wladikin, tras estudiar la que llama interna contradicción de la democracia liberal, ve, en efecto, de un lado el sistema electoral censitario, plural y graduado como típico liberal, y el sufragio universal, igual, directo y proporcional como típicamente democrático. Lo que hay que notar, a mi modo de ver, son las consecuencias de la libertad de pensamiento, que no en vano se consideraron eje de toda la política en los momentos más vivos de la crisis ochocentista. Esa libertad que sirvió a las discusiones académicas y aristocráticas, y que pasa, hacia 1870, a la multitud para poner de moda, como ha escrito Huizinga, hábitos a la vez poco serios y muy poco ceremoniosos, es seguramente un elemento que debe ser atendido, por cuanto revela las consecuencias de la penetración de las masas en el movimiento del Estado.

F. AYALA: *El problema del Liberalismo*, Méjico, 1942.—C. L. BECKER: *Modern Democracy*, Nueva York, 1941.—P. BOURGEAU: *P. J. Proudhon et la critique de la démocratie*, Estrasburgo, 1933.—B. CROCE: *Il presupposto filosofico della concezione liberale*, Nápoles, 1927 (reimpreso en el vol. *Etica e Politica*).—P. EISEMAN: *L'«Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs*, «Mel. Carré de Malberg».—T. ELORRIETA: *Liberalismo*, Madrid, 1926.—ROBERT K. GOOCH: *The Government of England*, Nueva York, 1937.—L. T. HOBHOUSE: *Liberalismo*, trad. esp., Barcelona, 1927.—J. HUIZINGA: *A l'aube de la paix*, Amberes, 1945.—H. KELSEN: *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, 1934.—H. J. LASKI: *El Estado moderno, sus instituciones políticas y económicas*, Barcelona, 1932. *The rise of european Liberalism*, Londres, 1936; trad. esp., Méjico, 1939.—G. LEIBHOLZ: *La nature et les formes de la Démocratie*, «Archives de Philos. du Droit», 1936.—LINDSAY: *El Estado democrático moderno*, Méjico, 1944.—E. L. LLORÉNS: *La igualdad ante la ley*, Murcia, 1934.—H. C. MCPHERSON: *A Century of political development*, Edinburgo, 1908.—R. REDSLOB: *Le régime parlamentaire*, París, 1924.—L. ROCKOW: *El pensamiento político contemporáneo en Inglaterra*, trad. esp., Barcelona, 1932.—L. ROUGIER: *La mística democrática: sus orígenes y sus ilusiones*, trad. esp., Méjico, 1943.—G. DE RUGGIERO: *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, 1944.—H. SLESSER: *A history of the Liberal Party*, Londres, 1944.—WLADIKIN: *Die inneren Widerspruecke der liberaler Demokratie*, Darmstad, 1941.

133. NACIONALISMO Y CLASISMO

De otro lado, el liberalismo se relaciona sincrónicamente con el importante movimiento nacionalista. Retengamos la visión del clima romántico nacionalista y del cuadro patriótico que se abría así para

acoger y superar las diferencias de partido. El contraste y la crisis posteriores no se deben al nacionalismo, que planteaba supuestos patrióticos previos, sino a la desorbitación conseguida por el movimiento de clase, que—con el marxismo—lleva la lucha al campo interior de las naciones.

Y estos dos son los elementos fundamentales que han de tenerse en cuenta en el proceso de la matización del Estado liberal en Europa.

La doctrina nacionalista se inicia sobre las primeras ideas montadas en torno a la imagen de la nación a fines del siglo XVIII. En 1772 se la reconoce en la política práctica con el reparto de Polonia; vibra después en la declaración de la independencia americana bajo la inspiración de Jefferson; Napoleón la estimula como elemento del sistema exterior al suscitar el espíritu de los que se consideran próximos a la ocupación... El movimiento culmina en el Congreso de Viena, mientras acontecimientos interiores señalan su avance: el alzamiento de los griegos contra los turcos (1821), la separación de Bélgica y Holanda (1830), los esfuerzos polacos frente a Rusia (1831)... El período de mayor fecundidad se centra entre 1848 y 1870; es la época de las revoluciones nacionales—con Cavour y con Bismarck—, pero también por medio de un desleído ambiente literario: con Lamartine, con Dahlmann, con Waitz, con Renán, con Mazzini, con Kosut...

El mundo político liberal empieza a ver la nación como el resultado de un cierto estado de conciencia. Precisamente esta conciencia de nación es lo que imprime la tendencia autonomista, la búsqueda de una estructura estatal propia. La comunidad cultural se hace política. Bluntschli da la fórmula con su frase: «A cada nación, un Estado.» Y por ahí brilla una nueva ideología: la del principio de las nacionalidades. Se cree, con Mazzini, que la comunidad política sólo por el robustecimiento de los vínculos de nación puede resolver con justicia los problemas económicos y sociales. El camino se despeja con el reconocimiento de que la soberanía está vinculada a la nación, idea que presiona a los espíritus desde que en 1789 se declara que nadie puede ejercer autoridad que no dimane de la nación, «en quien reside la soberanía». Sus consecuencias llevan al planteo del tema de las minorías étnicas y nacionales, se complican con el factor racial y constituyen uno de los núcleos de gestación de los movimientos que han implantado las formas totalitarias fascistas.

Culmina así una evolución que encuentra su más directo punto de partida en la purificación rusoniana de la nación y el pueblo. Ya aplicándola fué Napoleón un dictador popular. Su mayor empuje se debe al movimiento romántico, que sustituye el cosmopolitismo de la Ilustración por un nacionalismo que cobra tinte democrático y se hace corolario natural del individualismo. Tal postura se inserta en la burguesía, que pasa a primer término, y consigue su formulación en el terreno económico con la tarifa aduanera alemana de 1879, obra de List.

Justo Moeser reprocharía a Federico el Grande que el atraso alemán no era culpa de la insuficiente imitación de los modelos

franceses, sino de no haberse inspirado en el propio genio de la nación.

En cuanto al clasismo, ha de recordarse que si en la Revolución francesa penetra políticamente el tercer estamento, éste se bifurca, con la presencia de las masas, originada por el industrialismo capitalista. Ya los primeros núcleos proletarios quedaron desamparados por la burguesía, a pesar de su ayuda a la Montaña para ganar el Poder. La Asamblea de carpinteros reunida en París en 1791 propone en vano la organización de una coalición obrera. La autoridad esgrime, frente a los trabajadores, la ley Le Chapelier, que había abolido los gremios. En este sentido es justa la crítica de Marx y de Labriola. El Estado democrático ha sido por esencia, en su realización, un Estado burgués. Los industriales urbanos, los grandes propietarios del campo, los ricos arrendadores, y, en fin, todo lo más, la clase media, y no los obreros, son quienes dominan la nueva forma política creada por la Revolución.

Con la extensión del sufragio y mediante la conciencia de clase de que el marxismo ha hecho intensa difusión, es precisamente este nuevo estamento—el cuarto—el que viene a ocupar el primer puesto dentro de un régimen de lucha por el mayor número. Tras la industrialización capitalística, al buscar la baratura de los costes, los patronos enfrentan su interés con el de los obreros, disociándose los factores de la producción. Al advertir las consecuencias del sufragio, acuden a él los obreros, sin espíritu nacional, ni aun siquiera ideológico inicialmente, con puro espíritu de clase. Y la lucha económica por el interés patronal conduce a la organización de partidos obreros que señalan la presencia del clasismo en el Estado.

Hasta ese momento los movimientos de defensa del proletariado tenían carácter utópico, incluso en el santsimonismo, tendente a una reorganización social llevada a cabo bajo la dirección de «sabios». A los santsimonianos se debe la calificación de los obreros como «productores», con el semanario *Le Producteur* (1825), cuyo lema asegura que la edad de oro, «que una ciega tradición ha colocado en el pasado», está ante nosotros en un inmediato futuro. El empuje políticosocial avanza especialmente con Proudhon y con Blanc. Para el primero, el gobierno del hombre por el hombre es una opresión, sea cualquiera en nombre con que se disfrace. Pretende unir el orden con la anarquía, considerando que se encuentra allí la alta perfección de la sociedad. La obra de Luis Blanc, escasa, es, sin embargo, importante. En su *Organisation du Travail* (París, 1840) ve la reforma política como un medio para conseguir la reforma social. Advierte también la importancia del aspecto económico, al declarar la función tuitiva del Estado, con su fórmula: «El Estado es el banquero de los pobres.» Pide la intervención del Gobierno como regulador de la producción y la fundación oficial de talleres modelos.

La teorización marxista procede de Hegel. Lenin reconoce que «sin Hegel, *El capital*, de Marx, es ininteligible». El punto de vista marxista parte del materialismo, en contraste con el punto de vista hegeliano, pero con claro paralelo en sus esquemas lógicos, pues si

para Hegel la realidad es el espíritu, para Marx lo es la materia. Ambas realidades están explicadas en la acción. Y Marx las concreta en su interpretación materialista de la Historia y en la teoría dialéctica de la lucha de clases. Sobre estas dos columnas se apoya el *Manifiesto* de 1848, cuya eficacia será seguidamente advertida.

En este momento (1840-1848) la línea comunista es presentada como autenticidad de la Revolución de 1789. Su significación internacional se conecta al Congreso de Londres (1847), de donde sale el *Manifiesto* redactado por Marx y por Engels. A partir de ese instante, el clasismo se coloca decididamente contra el nacionalismo: declárase que los obreros no tienen patria y se decide que los comunistas de todos los países apoyen los movimientos revolucionarios, que se levanten contra todo régimen social y político. Ya está ahí bien claro el germen de subversión frente al Estado liberal.

La línea corporativista nace de la meditación sobre la necesidad de sustituir al antiguo ordenamiento gremial, y, de otra parte, ante las consecuencias que se podrían derivar de la exaltación de la representación atomizada de los individuos con olvido de las agrupaciones y de los intereses sociales y económicos. Ahrens, al estudiar el *Estado actual de la Ciencia política*, pide Cámaras: una nombrada por el cuerpo electoral en general y la otra para la representación de los «grandes intereses y elementos sociales». Su doctrina se aplica durante la Revolución de 1848 y por la Constitución de Hannover, y se refleja en el proyecto español de Salmerón y de Chao. Por sugestión de Giner de los Ríos que llegó a Cánovas ignorando la fuente, esa representación pesa, aunque en forma parcial y muy restringida, en el Senado español de 1876. La tesis corporativa es acogida por los núcleos nacionales, evitando así la divergencia con el mundo obrero, y especialmente por los seguidores de la doctrina cristiana, católicos y protestantes, que ensayan y estudian una nueva forma de representación social, y dan entrada a los obreros en los organismos directivos que han de ocuparse de cuestiones relacionadas con su trabajo.

ADLER: *Die Staatsauffasung der Marxismus*. Munich, 1922.—E. GALÁN: *La teoría del Estado como Sociología*. «Rev. Intern. de Sociol.», 2, 1945.—F. GREGOIRE: *Aux sources de la pensée de Marx*, Lovaina, 1947.—J. ITURRIOZ: *Marxismo y existencialismo; su razón histórica*. «Pensamiento», 2, 1946.—P. JANET: *Les problèmes du XXe siècle*, París, 1873.—H. DE LUBAC: *The urmarxian Socialism*, Nueva York, 1948.—E. DE LAVELEYE: *Socialisme contemporain*, París, 1883.—G. MORANGE: *Les idées communistes dans les sociétés et dans la presse sous la Monarchie de Juillet*, París, 1905.—L. DAL PANE: *La concezione marxistica dello Stato*, Bolonia, 1924.—J. PUYOL ALONSO: *Proceso del sindicalismo revolucionario*. Madrid, 1919.—OTTO VOSSLER: *Nationaigedanke von Rousseau bis Ranke*, Munich, 1937.—GEORGES WEILL: *Saint Simon et son œuvre*, París, 1894. *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral*. París, 1931.

134. LA ORDENACIÓN DEL «ESTADO DE DERECHO»

La doctrina liberal y democrática, que busca para el Estado el cuadro de la Constitución, fija en ella su régimen como síntesis de la forma política considerada perfecta: la que está presidida por el orden jurídico, el llamado «Estado de Derecho», concepto de aportación kan-

tiana a la interpretación del Estado moderno. El término *Rechtstaat* fué inventado por Roberto von Mohl, y quedó como tan puramente alemán y tan difícil, que de él escribía Bismarck, en 1881, que no se tenía ni una definición satisfactoria ni una traducción a las demás lenguas.

Semejante régimen aparece lógica e históricamente como el desarrollo y la conclusión de un proceso que arranca de la evolución del sistema constitucional en materia de declaraciones de derechos. Una primera etapa propende a la elaboración de un derecho constitucional formalista, como el derivado de las declaraciones americanas y de la francesa de 1789. Su contenido está referido a los derechos que afectan principalmente a las formas de vida del hombre, y su mecánica consiste en la separación de poderes.

En un segundo momento, y a causa de las reacciones producidas, se exageran los aspectos de organización y de equilibrio, con lo que se aboca a hacerlos degenerar en un régimen de desconfianzas, frenos y contrapesos, sostenido por fórmulas. La transformación se liga al 1848, vertiéndose en el replanteo de los problemas de esencia. A partir de 1848 se puede ir comprobando la transformación del sistema constitucional hasta ir a perfilar el Estado de derecho.

Su arranque efectivo y fundamental en relación con la historia de las doctrinas está ligado al desarrollo de dos garantías fijadas ya en el derecho norteamericano: la primera es la relativa a la reforma constitucional, definida en la Constitución de 1787; la segunda, el recurso de inconstitucionalidad, elaborado por la doctrina y por la jurisprudencia.

El supuesto esencial del «Estado de derecho» estriba en su carácter de organismo garantizador de los derechos individuales. Viene por ahí la sobrevalorización del mecanismo establecido para contener los movimientos del Poder. El régimen político liberal se convierte en un sistema de precauciones jurídicas, ligadas a la Constitución, al principio de la separación de poderes, al gobierno representativo, a la igualdad legal, a la opinión pública, y, en fin, al mecanismo de los recursos.

La teorización del Estado de derecho se debe principalmente a autores alemanes, como Gneist, Mayer, Laband y Jellinek. Estos teorizan sobre la seguridad jurídica en relación con el estudio del régimen inglés y sobrevalorando más el fondo que la mecánica, que es lo que vieron los franceses. Constrúyese una interpretación jurisdiccionalista que hace del Estado liberal un Estado de derecho en el que se exalta esencialmente el papel de la ley y de sus garantías. En síntesis, viene a ser un sistema de principios que tiende a evitar los abusos del poder. La doctrina así elaborada parece partir del concepto de ley de Montesquieu, nutriéndose ante todo del logicismo normativo y tendiendo a desterrar toda facultad personal de decisión política. Si la Constitución es el encuadramiento y la legalización de poder, el Estado de derecho viene a ser el aprisionamiento de ese mismo poder por obra de la autolimitación estatal.

Tal teoría se ha difundido especialmente sobre la traducción fran-

cesa del libro de Jellinek *L'Etat moderne et son droit* (París, 1911). Su crítica fué hecha por Kelsen, para quien los juristas, imitando a los teólogos que hacen encarnar al Verbo, inventan «el misterio de la autolimitación estatal». Es—dice—el Estado-divinidad humanizado, sometiéndose a la voluntad del derecho, como Dios hecho hombre. Para Kelsen, todo derecho es estatal, y todo Estado, Estado de derecho, llevando a la consecuencia del panteísmo jurídico, con el cual—como objetó Duguit—desaparece el derecho público.

J. BENEYTO: *El valor jurídico de la ley*, Madrid, 1930.—HENRI CHARDON: *L'organisation d'une démocratie*, París, 1921.—CH. GROVE HAINES: *The American doctrine of Judicial Supremacy*, Nueva York, 1932.—FRITZ HARTUNG: *Verantwortliche Regierung, Kabinette und Nebenregierungen im konstitutionellen Preussen 1848-1918*, Berlín, 1919.—HANS HECKEL: *Die Beilegung des Kulturkampfes in Preussen*, «Zeitschrift der Sav. Stift.», Kan., 19, 1930.—CH. E. MERRIAM: *Prólogo a la Ciencia Política*, trad. esp., Méjico, 1941.—SERGIO PANUNZIO: *Lo Stato di diritto*, Città de Castello, 1921.—LOUIS ROUGIER: *La mística democrática: sus orígenes y sus ilusiones*, trad. esp., Méjico, 1943.—GEORGES SOLYON: *La jurisdiction contitutionnelle aux Etats-Unis et en Suisse*, París, 1923.—EDMOND VERMEIL: *La Constitution de Weimar et le principe de la démocratie allemande*, Estrasburgo, 1923.

135. LA TÉCNICA Y LA CRISIS

Técnica son las normas y la jerarquización de las normas, las garantías y los recursos, los procedimientos, las estructuras institucionales y el funcionamiento de las estructuras, las reacciones de la opinión y la defensa del poder... La técnica aplicada al cumplimiento de los fines, implícitos y explícitos, del Estado liberal, conduce a la formulación de los derechos concretos: a la vida y a la cultura; trabajo o subsidio, enseñanza y prensa; igualdad de sexos y de oportunidades... Los derechos de libertad fundamentales en semejante régimen son los de conciencia y de economía. La autonomía moral se considera asegurada por la neutralidad del Estado; la religión y la moral son ignoradas por el Poder. El respeto a la propiedad privada y a la libertad de trabajo constituyen también supuestos políticos necesarios. Plantéase, en el fondo, el problema de la compatibilidad del régimen político con la libertad natural del hombre y con la libertad económica. Propiedad y libertad constituyen, a partir de Locke, el lema del hombre moderno. Vistos desde un ángulo histórico, algunos de los derechos de libertad del siglo XIX están vigentes en la conciencia colectiva y son ya adquisiciones definitivas de la cultura humana. Otros tienen carácter circunstancial y el sistema prevé su suspensión. Ya lo advertía la Constitución norteamericana de 1787, y cláusulas semejantes se formularon en la francesa de 1799 y en la española de 1812. Se trataba, en todo caso, de suspensiones episódicas por estado de sitio o de alarma, decretadas por el mismo organismo representativo de la soberanía. Solamente en la Constitución alemana de 1919 se considera una especie de dictadura constitucional, con suspensión de garantías por el jefe del Estado.

En cuanto a los derechos de participación en la política ligados al desarrollo de las corrientes democráticas, la culminación del progreso

del siglo se sitúa en la referida Constitución de Weimar, que concede el sufragio sin distinción a los ciudadanos mayores de veinte años. La revolución rusa de 1905 y la turca de 1908 señalan la liquidación de los restos del Absolutismo. La liberación nacional que sigue a la guerra de 1914 fué también concebida como democrática. En todo caso es evidente que se llegó a una racionalización exagerada por el exorbitante influjo de las teorías.

De los distintos matices que produce esta acción interesa destacar el que se refiere a la valoración del sistema de garantías que permite establecer una estructura técnica en torno a la constitucionalidad de la ley, al punto de dar vida a lo que Lambert llama «el gobierno de los jueces», por estimar que la actuación jurisdiccional así planteada ocasiona una penetración en el terreno legislativo.

Mas no es lo judicial, sino lo representativo, lo que sobrevive en la crisis. La doctrina representativa aparece, al cabo de los años, como concreción del principio de la soberanía nacional y como forma de la organización del Estado querida por el liberalismo. Semejante régimen exige una opinión pública particularmente dotada. Pocos y poderosos partidos políticos, reacciones de solvencia social... Bien ha podido escribir E. Merriam que «la organización del consentimiento es el máximo problema de nuestra época». Así la crisis del Estado liberal en Europa, advertida después del renacimiento de sus formas provocado por el término de la primera guerra mundial, está tanto en la técnica como en los principios. Las suspensiones de derechos o de los sistemas de garantías implícitos se han hecho demasiado frecuentes para no considerarlas necesarias y, por tanto, argumentan en favor de la ineficacia del procedimiento.

Y acaso la falta de vigencia del régimen se deba a la cesación del apogeo de la mística que presidió sus primeras realizaciones. Pudo creerse que el Estado de derecho era un formalismo que por la misma indeterminación de sus contenidos resistiría todas las crisis. Pero en ese Estado se alojaban supuestos cuya evaporación ha producido la caducidad de las formas que los albergaron, como un ejemplo más de la reacción entre las ideas y las instituciones.

HENRY FINER: *The theory and practice of modern government*, Londres, 1932.—GASTON JEZE: *Le dogme de la volonté nationale et la technique politique*, «Rev. Droit Public.», 1927.—LAMBERT: *L'experience américaine du contrôle judiciaire de la constitutionnalité des lois*, Lyón, 1921.—S. MARCK: *Der Neuhumanismus als politische Philosophie*, Zurich, 1938.—CH. E. MERRIAM: *Prólogo a la Ciencia Política*, trad. esp., Méjico, 1941.

CAPITULO XLVII

EL MUNDO POLITICO SUDAMERICANO

136. LA EMANCIPACIÓN DE LA AMÉRICA HISPÁNICA

La emancipación de los territorios americanos dependientes de la Corona española constituye, como hemos señalado, un episodio del movimiento espiritual iluminista y liberal y a la vez es producto de las otras dos revoluciones.

La Revolución francesa, según ha notado Caillet-Bois, ha ejercido su influencia sobre aquel proceso, y aunque la adhesión se rompió con la ejecución de Luis XVI, que mueve hacia la causa del rey, perduró un núcleo decididamente revolucionario que participa en los acontecimientos de 1810.

Con más vigor que el ejemplo de Francia repercute el triunfo del movimiento norteamericano. Y, en fin, el motivo ocasional surge con la invasión de la Península Ibérica por Napoleón. El destronamiento de los Borbones tiene dos consecuencias: la renovación de la Casa reinante en el Brasil, que conduce a la independencia de éste; y la iniciación del Alzamiento español, que se refleja en Ultramar. La política española tuvo conciencia de estas repercusiones, operándose un cambio muy sensible a partir de los primeros manifiestos de las Juntas españolas: la Suprema, desde Aranjuez, declara que «las relaciones con las colonias serán más fraternales»... A su vez, en la Administración colonial se ocasiona una inmediata debilitación de la autoridad y surge una lucha entre los distintos órganos institucionales: cabildos y audiencias. De este modo, y según ha estudiado Levene, la Independencia aparece como un proceso de desintegración. De momento triunfa el elemento españolista, pero el revolucionario le hace sombra. Resulta típico así el movimiento de Chuquisaca, donde la Audiencia y la Universidad argumentaban silogísticamente para concluir que abdicando el rey había que establecer una autoridad nueva que sustituyese al anterior representante del monarca. A imitación de lo que sucede en España, se van creando Juntas. No faltan los que hablan del recobro de la soberanía por el pueblo, típica aplicación de las ideologías del contrato social. Y de la aprobación de la soberanía a la realización de la independencia el camino es corto.

El tema de la repercusión americana había sido atendido por la política española, no sólo por los organismos nacionales; en Bayona se prevé también el nombramiento de veintidós representantes de las provincias ultramarinas, si bien estas disposiciones no fueron tomadas en consideración, aunque Murat hizo partir para América a

enviados suyos con objeto de mantener los vínculos políticos, cargados de ejemplares de la Carta otorgada por Bonaparte. La Junta Superior formuló gestión análoga en defensa de los derechos de Fernando VII. La confusión producida no dejó de perturbar. El virrey Abascal advierte en sus informes la llegada del liberalismo, al que achaca el hundimiento de la Monarquía, que era precisamente el vínculo de la metrópoli con las posesiones de ultramar.

Por parte americana corresponde una gran influencia a las Sociedades patrióticas. La fundada por Bolívar y por Miranda tuvo parte decisiva en la actuación del Congreso de Caracas, que aclamó la independencia en 1811. En otras partes la explosión fué puramente social, vivificada por la doctrina: en aquel Buenos Aires, reconquistado por los criollos de los ingleses, sus habitantes quedan transformados, según la disposición tomada, en «conscientes ciudadanos». Acógense las tradiciones enciclopedista francesa y norteamericana sobre una amplia penetración del Iluminismo.

La influencia de las ideas políticas norteamericanas se liga a la divulgación de Jefferson y de Paine. El venezolano García de Serra traduce en 1818, como justificación de la independencia de Costa Firme, parte del *Common Sense*. El ecuatoriano Rocafuerte adapta y comenta a Paine en un volumen donde vierte aquellas ideologías bajo el título de *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre*. Y, en fin, el doctor Pombo se plantea su influjo como ejemplo de *imitatio:* El pueblo a que debemos imitar y cuya Constitución política ha de servir de modelo es el de los Estados Unidos, escribe en su *Constitución de los Estados Unidos*, lanzada en Bogotá el 1811.

En determinadas zonas desempeñan importante papel algunas personalidades extranjeras, como el barón Alejandro von Humboldt y el abate De Pradt. Otra profunda influencia es la de Bentham, de cuyos *Principios de Moral y Legislación* fueron vendidos antes de la muerte de Bolívar, según dice Larrazábal, más de cuarenta mil ejemplares. Como en las vísperas de la Revolución se imitó a Lacedemonia, un distrito venezolano se llama «Nueva Esparta.»

El sustrato ideológico impulsó el crecimiento del nacionalismo, apoyado por el espíritu reformista y especialmente por las Sociedades Económicas de Amigos del País, entre las que descuella la de la Habana, ya en 1793. Este elemento nacionalista se enlaza, de otra parte, con las rebeliones indigenistas del siglo XVIII, como la de Tupac Amaru en el Perú y la de Socorro en Nueva Granada.

Se ha hablado también de un complejo doctrinal populista. Es —dice Jiménez Fernández—cierta raíz inicial que persiste en las Indias frente a las deformaciones metropolitanas del siglo XVIII. Su base sería la argumentación de la ruptura del vínculo entre el pueblo indiano y los reyes de España. Sin negar la presión de estas doctrinas en algunos eclesiásticos, ha de advertirse no sólo la utilización de fuentes revolucionarias testimoniada en los caudillos de la Independencia, sino aún la circulación de textos y discursos constitucionalistas que si se ligaban a la línea del voluntarismo y del contractualismo mostraban una más clara y próxima etiqueta: incluso en las bi-

bliotecas episcopales los inventarios denuncian a Bayle, Rousseau, Filangieri y tantos otros de esta misma tendencia.

La ruptura con España tras la declaración de una completa soberanía aparece hacia 1809-1810. Nariño en Colombia y Miranda en Venezuela son los primeros en afirmar la idea de la independencia completa. Nariño (1765-1823) está influído por la literatura revolucionaria de Francia; escribe sobre los Derechos del hombre, pero reacciona patrióticamente, ya que, amigo de Pitt, rechaza la sugestión de éste para que su país fuese anexionado al Imperio británico. Miranda (1756-1816) es un militar español que combatió a los ingleses en la Florida, que admiraba el régimen político inglés, pero que está arrastrado sobre todo por la Ilustración y la Revolución francesa, en cuyos ejércitos fué combatiente. Sigue con fe absoluta las teorías de Montesquieu. Ideas semejantes son difundidas por los Catecismos políticos, como el del doctor Zudaira, que se venía atribuyendo a Juan Martínez de Rozas, que recogen doctrinas análogas a las que preceden a la Revolución.

Este ambiente preparaba la recepción de aquellas tesis en las que se mezclaban la Ilustración y el Liberalismo, y a él se debe el éxito de la acogida que tuvieron en toda América, y especialmente en Colombia. las *Lecciones de Derecho público* de Ramón de Salas.

Por otra parte, como escribe Ricardo Rojas, la guerra de la Independencia fué la madriguera de los caudillos que crearon en el nuevo Continente el cesarismo demagógico. Los jefes militares son también jefes políticos. Es excepción San Martín, cuyo plan consistía en hacer la independencia y dejar a la voluntad de los pueblos la elección de sus gobiernos. La presencia de un militar afortunado—declaraba en un manifiesto—es temible a los pueblos que de nuevo se constituyen. Pero había que tener en cuenta las propias circunstancias. Aunque lo ocupen militares, el poder ejecutivo que sigue a la independencia es débil y no fué fácil gobernar territorios donde la aristocracia estaba aliada con una filosofía política en plena exaltación.

M. AGUIRRE ELORRIAGA: *El Abate De Pradt en la concepción política hispanoamericana*, Roma, 1941.—MARIUS ANDRÉ: *El fin del Imperio español en América*, Barcelona, 1927.—R. DE BASTERRA: *Los navíos de la Ilustración*, Caracas, 1925.—M. BELGRANO: *Napoléon et l'Argentine*, «Rev. d'Etudes Napoléonnienes», 72, 1925. *Rivadavia y sus gestiones diplomáticas con España*, Buenos Aires, 1933.—G. BULNES: *Nacimiento de las Repúblicas americanas*, Buenos Aires, 1927.—R. CAILLET-BOIS: *La América española y la Revolución francesa*, Buenos Aires, 1940.—W. R. CRAWFORD: *A Century of latin-american Thought*. Harward, 1944.—T. C. DAWSON: *The Story of the Nations: The South-American Republics*, Nueva York, 1903-1904.—M. FERNÁNDEZ ALMAGRO: *La emancipación de América y su reflejo en la conciencia española*, Madrid, 1944.—NICOLÁS GARCÍA SAMUDIO: *Independencia de Hispanoamérica*, Méjico, 1945.—M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ: *Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispanoamérica*, Sevilla, 1947.—C. JANE: *Libertad y despotismo en la América hispana*, trad. esp., Buenos Aires, 1945.—A. KORN: *Las influencias filosóficas en nuestra evolución nacional*, «Anales Fac. Der. Buenos Aires», 4, 1914.—F. LARRAZÁBAL: *Vida del libertador Simón Bolívar*, Madrid, 1918.—RICARDO LEVENE: *La política económica de España en América y la revolución de 1810*, Buenos Aires, 1924.—LETURIA: *La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII*, Madrid, 1925. *Los informes episcopales a Pío VII sobre la independencia americana*, Buenos Aires, 1935. *Gregorio XVI y la emancipación de la América española*, «Rev. de Hist. de América», 26, 1948.—L. MACHADO RIVAS: *Movimientos revolucionarios en las colonias españolas de América*, Buenos Aires. 1940.—J. MENDOZA: *La Universidad de Charcas y la*

idea revolucionaria, «Universidad Xaveriana», Sucre, 1940.—BERNARD MOSES: *The Spain Dependences in South America*, Nueva York, 1914. *The intelectual Background of the Revolution in South America*, Nueva York, 1926.—M. OLIVEIRA LIMA: *Formación histórica de la nacionalidad brasileña*, Madrid, 1918.—C. PARRA PÉREZ: *Bayona y la política de Napoleón en América*, Caracas, 1939.—R. D. RESTREPO: *Causas filosóficas y políticas que prepararon la independencia*, «Univ. Cat. Bolivariana», Medellín, 11, 1945.—W. S. ROBERTSON: *Hispanic-American Relations with the United States*, Nueva York, 1923.—R. ROJAS: *El santo de la espada*, Buenos Aires, 1942.—JOHN RUYDFORD: *Foreing Interest in the Independence of New Spain*, Durham, 1935.—A. E. SAMPAY: *La filosofía del Iluminismo y la Constitución argentina de 1853*, «Ortodoxia», Buenos Aires, 4, 1943, y en el vol. *Estudios sobre la Constitución nacional argentina*, Santa Fe, 1943.—A. SCHALK DE LA FAVERIE: *Napoléon et l'Amérique*, París, s. a.—J. SIERRA: *La evolución política del pueblo mexicano*, Méjico, 1910.—JOSÉ LEÓN SUÁREZ: *Carácter de la Revolución americana*, Buenos Aires, 1917.—A. URBINA: *Liniers y Napoleón*, «Rev. Est. Pol.», 5, 1945. C. K. WEBSTER: *Britain and the Independence of Latin America*, Oxford, 1938; trad. española, Buenos Aires, 1944.

137. BOLÍVAR, EL EMANCIPADOR

La principal figura en la dirección militar, política e ideológica de la emancipación sudamericana es, sin duda, la de Simón Bolívar (1783-1830).

Su singular papel ha sido subrayado por Belaúnde, relacionando la intervención de Bolívar con la historia del pensamiento americano, vista en cinco etapas: en la primera asoman los elementos en conflicto (tradición española, sentimiento religioso, espíritu reformista, nuevas necesidades económicas, ejemplo revolucionario, situación internacional); en la segunda, la lucha empieza creando una nueva vida política frente a la anarquía y al desastre, con evidente dominio de la reacción; en la tercera, los éxitos militares de Bolívar que ganan la independencia abren la esperanza de una elaboración, apresurada seguramente, de instituciones; en la cuarta, surge la actuación de fuerzas disgregadoras (distancias geográficas, incoherencia racial, pobreza, incultura, individualismo), que van destruyendo la primera construcción, y, en fin, en una quinta etapa el paisaje ofrece aquellas ruinas que Bolívar describiera en su *Mirada a América*, que tiene como fondo su destierro.

El papel de Bolívar es así sorprendente y vigoroso. Estaba particularmente dotado para su tarea. En 1825, escribiendo contra Mollieu, tras referirse a Rodríguez, a Bello y al padre Andújar como a sus primeros maestros, y a sus estudios en Madrid, en la Academia de San Fernando, dice: «Seguramente yo no he estudiado ni la filosofía de Aristóteles ni el Código penal; pero puedo asegurar que el señor Mollieu no ha estudiado tanto como yo a Locke, a Condillac, a Buffon, a D'Alembert, a Helvetius, a Montesquieu, a Mably, a Lalande, a Rousseau, a Voltaire, a Rollin, a Berthot...» En efecto en su biblioteca figuraban estas obras y otras semejantes, como las de Hobbes, de Sismondi y de Benjamín Constant... Así como las de Napoleón y Federico de Prusia... y las vidas de Washington y de Escipión, además de algunos volúmenes de poesía y literatura. Ahí está filiada la formación del Libertador. Realista y soñador, militar y poeta, Bolívar es, como dice

Belaúnde, una mezcla de rusonianismo y quijotismo o, acaso mejor, uno de esos conquistadores del siglo XVI reencarnado e imbuído por el nuevo ideal. Recoge así lo tradicional español frente al yankismo representado por Santander.

Con expresar tantas cosas estas lecturas, más que los libros que leyera importan los propios hechos. Para la acción tuvo presente a Napoleón: el Plan de 1826 se explica como la *imitatio* del régimen consular de Bonaparte en Francia. Y con Napoleón le llegó Sieyès. La presencia del poder electoral junto al legislativo, al ejecutivo y al judicial procede de Sieyès. Las Constituciones que tiene más vivamente delante son las napoleónicas de los años VIII y X, la de Cádiz y la peruana de 1823.

La originalidad de Bolívar está expuesta en su programa de Democracia orgánica, jerárquica y técnica. Los términos son bastante expresivos y reflejan la síntesis de un espíritu poderoso ante el contraste de las corrientes de la democracia individualista y de la reacción monárquica. Con esas ideas influye sobre la Constitución chilena de 1833, y en Alberdi—que es el inspirador de la Constitución argentina de 1853—, en Bartolomé Herrera, en la Constitución peruana de 1860 y en la colombiana elaborada por Rafael Núñez y por Miguel A. Caro.

Bolívar mantiene la tradición liberal iluminista concentrando el ideal ilustrado. En sus borradores y papeles se repiten expresivos conceptos. Sus apuntes para el mensaje al Congreso soberano del Perú en 1825, que no llegó a ser presentado, hablan de aquel pueblo que, entrando en el «sagrado imperio de la Naturaleza», goza de la libertad. Su consigna es orden y justicia. Sus normas políticas recuerdan viejas y eternas prescripciones de libros de consejos: He desatendido a los pretendientes; he solicitado la virtud oculta; he tratado de organizar el Estado sobre la probidad y sobre los talentos de los ciudadanos más distinguidos; he impuesto «el reino de la ley»... Este último objetivo se repite continuamente. Al renunciar a los poderes que le diera el Perú, exalta las Constituciones y la función del derecho, llamándose «esclavo de las leyes de mi patria».

Su técnica política está inspirada en conceptos muy amplios y en una hermosa síntesis de la libertad y de la autoridad. Toca al Gobierno—asegura en una ocasión, justamente en un documento autógrafo—«solicitar lo mejor en el mayor número de situaciones»; para formar un sistema político hay que pedir igualdad y libertad.

Ve las realidades y las circunstancias: ante el caso de Venezuela en 1827, reconoce que los hombres ilustrados y próvidos consideran la Constitución de Colombia como inconveniente para Venezuela «porque este país requiere un Gobierno muy enérgico y concentrado». La Constitución de Bolivia de 1826 fué preparada personalmente por el Libertador, que cumplió así—dice—con sus grandes compromisos cerca de aquella nación. Y cree que la nueva ley «asegura su libertad y afianza su estabilidad».

Bolívar contesta a los que le atacan en el terreno constitucionalista. Hablando de Colombia, se enfrenta con los demagogos que dicen que se quiere gobernar al país sin Constitución. Dentro de poco—asegura—

daremos un Acta fundamental que sirva de Constitución provisional, pero es necesario que los interesados en su suerte se empeñen en hacer sancionar aquélla espontáneamente por los pueblos «para que no se diga que es la obra de un hombre y que carece del sentimiento nacional, pues yo no quiero mandar sino de acuerdo con la voluntad pública». Su fino sentido realista siempre brilla en su pensamiento; quiere leyes vigentes y no simples proclamaciones: pensar que basta escribir innovaciones para que sean adoptadas es no conocer la marcha progresiva y lenta de las épocas. Tampoco admite la intromisión de los poderes: El Gobierno—escribe—es ejecutivo con respecto al legislativo y observador con respectó al judicial y administrativo con relación a los ciudadanos.

Hay en Bolívar un reiterado sentimiento democrático. En el borrador de la Proclama de 1830 al pueblo de Colombia dice: Nunca ha manchado mi mente la ambición de un reino. Su hermana le había escrito en 1824: Veo que te retiras, dejando burlados a todos los que te creen ambicionando cetros y coronas; así lo creo y espero—insiste—«de tu ilustración». No puede encontrarse palabra mejor para pintar la ideología y la formación de Bolívar.

Bolívar señala la presencia de los ideólogos. Contrastante con la política realista que quiere imponer, afirma en su Manifiesto de Cartagena: «Tuvimos filósofos por jefes, filantropía por legislación, dialéctica por táctica y sofistas por soldados.» Ve también el carácter destructor del federalismo y ataca la forma federal adoptada por Venezuela, que, siguiendo las máximas exageradas de los derechos del hombre—dice—, constituye las naciones en anarquía. Tal forma—añade—produce un Gobierno débil y complicado.

En su Carta de Jamaica ve el futuro de América sobre aquel istmo de Panamá que podría ser centro del mundo donde se instalase una capital como la que Constantino quiso sobre Bizancio.

MARIUS ANDRÉ: *Bolívar y la democracia*, París, 1924.—VÍCTOR A. BELAÚNDE: *Bolívar and the Political Thought of the Spanish American Revolution*, Baltimore, 1938.—L. A. CABRALES: *El pensamiento auténtico de Bolívar sobre el régimen de gobierno*, «Rev. Est. Pol.», 1949.—WOLFRAM DIETRICH: *Simon Bolivar und die latein-amerikanische Unabhaengkeitskrieges*, Hamburgo, 1934.—FELIPE LARRAZÁBAL: *Vida del libertador Simón Bolívar*, Madrid, 1918.—J. MANCINI: *Bolivar et l'émancipation des colonies espagnoles*, París, 1912.—D. F. O'LEARY: *Bolívar y la emancipación de Suramérica*, Madrid, 1919.

138. LOS DOCTRINARIOS Y LOS POLÍTICOS: EL PENSAMIENTO ARGENTINO

Elementos doctrinarios y elementos de acción, simples, iluministas y vigorosos liberales se encuentran trabados en la lucha política que se presenta en el ámbito del mundo sudamericano desde las vísperas mismas de la Independencia. La importancia económica del Atlántico hace subir de punto la significación de los territorios del Río de la Plata, y en ellos suenan con más persistencia nombres que arrastran organizaciones con indudable resonancia e influencia.

Desde aquel deán Funes, que se enfrentaba con la Universidad de

Córdoba, vista como escuela que daba de todo menos ciudadanos, hasta los posteriores doctrinarios injertos en hombres de acción y los hombres de acción obligados a vestir la toga del estudio, la Argentina ofrece ejemplos tan interesantes como los de Rivadavia, Echevarría, Alberdi, Estrada, Artigas, Sarmiento, Moreno y tantos más.

Bernardino Rivadavia (1780-1845), considerado fundador del sistema representativo argentino, abre la senda por donde irían a pasar—como dice Piccirilli—Sarmiento, Echevarría y Alberdi. Su obra entre los años 1820-1824 supone una reforma política en los órdenes electoral, eclesiástico, cultural y económico. Si estas reformas, contrastantes con la inmadurez doctrinal del ambiente, trajeron a Rosas al poder, al colocar los destinos del país en las manos de una muchedumbre no preparada para esa tarea, su iluminismo culturalista al modo francés influyó en la enseñanza. Su fallo fundamental fué la Constitución unitaria de 1826, que le obligó a abandonar la vida pública. Influído por De Pradt, a quien llamaba «el Las Casas de nuestro siglo», lo fué también por La Fayette, Destutt de Tracy, Bentham y Tocqueville. Traductor de éste en el destierro, algunas de sus influencias son posteriores a la señalada etapa de gobernante.

Así, puede decirse que corresponde al poeta Esteban Echevarría (1805-1851) el primer intento serio de elaborar un programa de principios, que culmina en la «Asociación de Mayo», donde, frente a las soluciones teóricas aisladas, se ve la aproximación a la realidad y frente a los influjos extranjeros el fervor por las raíces de la Patria. Acaso hay un elemento externo—el de Mazzini—, pero éste precisamente al subrayar lo nacional, autonomizaba toda posible imitación.

Legatario político suyo es Juan Bautista Alberdi (1810-1884), que supo superar el revolucionarismo a la francesa y el enciclopedismo culturalista de la Ilustración. Alberdi recoge de Echevarría—y aun del deán Funes—las ideas de la revolución espiritual, de la libertad conseguida por medio de la educación, del progreso sucesivo, de la visión de una vida sin saltos ni alteraciones. Como en el orden concreto se opone a Sarmiento y luego a Mitre.

A Alberdi le corresponde una especial significación en la Argentina y en todo el mundo sudamericano, indicando con su nombre el papel de aquella gran República y la génesis de su propio sistema constitucional. Tras el movimiento de 1810, y la línea intelectual de Moreno y de Rivadavia, llegan la separación y la tiranía de Rosas. En 1852 hubo un cambio notable: la caída de Rosas, a consecuencia de la batalla de Urquiza. Se planteó entonces el problema de la formación de un Gobierno general. Alberdi es el hombre de ese momento, aunque aparezca en ocasiones oscurecido y derribado por Mitre y por Sarmiento.

Emigrado en Valparaíso en 1840, regresa a la Argentina con ocasión de la victoria de Urquiza. Lleva bajo el brazo el libro que ha escrito allá: sus *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Este libro, impreso en 1852, representa la más directa y científica inspiración de la Constitución de 1853. La elaboración ideológica no significa su entrega personal a la política de la patria; frente a Sarmiento y a Mitre tiene que emigrar, regresando, sólo

cuarenta años después, para ocupar por vez primera, como verdadero patriarca de la República, un modesto puesto político. Espíritu humanista y muy culto, fervoroso secuaz de la Ilustración. Influído por Rousseau y por Montesquieu; lector de Sieyès, de Chateaubriand, de Rossi, de Tocqueville, de Guizot, de Martínez de la Rosa, de Donoso y de Capmany, acoge las ideas políticas francesas de la Revolución y la concepción constitucional norteamericana. Exalta lo anglosajón y lo galo, al extremo de querer difundir el idioma inglés «como idioma de la libertad». En su conjunto pide libertad inglesa y cultura francesa.

Si acudimos al estudio de las *Bases*, advertimos en ellas dos aspectos: el de la política liberal y el de la educación pública. En cuanto al primero busca instituciones representativas reflejando un fondo doctrinario. En el segundo, ve el problema del gobierno de Hispanoamérica ligado al de la falta de sazón política. No existe—dice—aptitud para ser republicanos, pero tampoco para una Monarquía mejor. La condición previa es la elevación de aquellos pueblos «a la altura de la forma de gobierno que nos ha impuesto la necesidad».

Los *Estudios sobre la Constitución argentina de 1853* tienden a restablecer—según declara el subtítulo—«su mente alterada por comentarios hostiles», designándose los antecedentes nacionales «que han sido bases de su formación y deben serlo de su jurisprudencia». Se enfrenta aquí Alberdi con una cuestión interesantísima: la de la deformación jurisprudencial del texto argentino por presión de la experiencia norteamericana. Para falsear y bastardear la Constitución nacional—dice—«no hay sino comentarla con los comentarios de la constitución de los Estados Unidos».

El ideal de Alberdi está en la formación de un Estado «atractivo». «Gobernar es poblar», solía decir. Para cumplir ese supuesto se declara partidario de la tolerancia religiosa—sin mengua del reconocimiento privilegiado de la Iglesia católica—, de la fijación de garantías públicas, de la exaltación del progreso y de la vida industrial, de una política de libertad de transportes y de navegación, y, en fin, de todo aquello que vincule a la Ilustración con el Liberalismo y apoye al sistema constitucional, donde puede encuadrarse y permanecer.

En relación con todo este primer período, debe ser señalado el movimiento de la «Joven Argentina»—nombre que recuerda al de la asociación mazziniana «Giovanne Italia»—o «Asociación Mayo», fundada en 1837-38, y órgano fundamental del romanticismo liberal expandido por toda Sudamérica. Esta entidad trató de establecer un dogma político sobre las doctrinas de la Revolución francesa, y lanzó el *Dogma socialista*, que es explicado por Alberdi y por Echevarría, recogiendo influencias de Mazzini, de Saint-Simon, de Tocqueville, de Lamennais, de Cousin y de algunos otros. De allí proceden no pocos conceptos de las *Bases* alberdinianas, más tarde vivas en la Constitución, especialmente en lo que se refiere al problema del unitarismo o de la federación. El *Dogma* exalta al Municipio y se enfrenta líricamente contra las tradiciones que señalaban la subordinación al antiguo régimen, constituyendo en frase de Dana Montaño «la doctrina argentina de la Democracia».

José Manuel Estrada (1842-1894), que había visto la crisis del sistema político regido por la Constitución de 1853, consigue construir con su crítica una doctrina apoyada en los principios de la Revolución de Mayo. Base de ella es la preexistencia y la supremacía de la libertad individual. Estrada evoluciona hasta objetivizar su historicismo y afirmar su catolicismo. Siente el amor a la libertad frente a lo que venía entendiéndose por tal en su país. Quiere una libertad como la pedía el Cristianismo: como expresión de la naturaleza y como síntesis de los atributos del hombre, es decir, una libertad racional. Así interpreta el *Dogma socialista*, condensación—escribe—de los principios de la civilización y dé la libertad en cuanto sostienen al Cristianismo como religión de las democracias. Tan es para Estrada esencial esta actitud, que afirma que al lado de esta cuestión la de las formas del Estado es secundaria. «Lo sustancial—afirma—es averiguar si el Estado puede o no puede arrogarse una facultad sin límites para gobernar a los individuos, si le incumbe un poder omnímodo o un poder circunscrito sobre las personas y sus actos y relaciones.» Junto con la libertad, Estrada pide la ley, pues «el imperio de la ley es una condición necesaria de la libertad». A Estrada se debe igualmente una valiosa aportación a la idea federativa. Sostiene que el federalismo constituye consecuencia de su tesis sobre la inmanencia de la autoridad. La autoridad es, en efecto, vista por Estrada como inmanente «en cuanto cada núcleo tiene la necesidad de conservarse». Así nos ofrece la distribución de la masa total del poder en la organización nacional de la sociedad de tal suerte que no afluya a un solo centro, sino que se distribuya por todos en una medida adecuada y proporcional a la facultad y a la capacidad de cada uno. Por ende, hace insertar ese principio federalista en el orden público republicano, como lógica derivación del mismo. Y con visión de la realidad, distingue la evolución política yanqui. Mientras los Estados Unidos del norte de América han ido de la diversidad a la unidad, en la República Argentina la evolución ha sido inversa. Y por ello precisamente toda duda o competencia en este punto se debe resolver, no en ventaja de los poderes provinciales, sino en ventaja de la Nación.

Sobre las soberanías provinciales la Argentina encontró la fórmula federal que hizo posible una amalgama con los principios conservadores, tal como son expresados en la Constitución de 1860. Así, frente a la pura actitud imitadora señalada por Sarmiento, cuando afirmaba que para ser federales bastaba copiar a los pueblos del Norte que tenían esa forma política, triunfó al cabo la visión más consciente y serena, que busca para cada país y para cada tiempo su sistema propio.

E. ACEVEDO: *José Artigas*, Montevideo, 1909.—S. ABUD: *Rivadavia, el organizador de la República*. Buenos Aires, 1945.—JOSÉ M.ª ALBARRACÍN: *Sarmiento*, Buenos Aires, 1945. R. ALTAMIRA: *El deán Funes*. «Rev. de la Univ. Nac. de Córdoba», 1948.—P. DE ANGELIS: *Acusación y defensa de Rosas*, Buenos Aires, 1946.—SANTIAGO BAQUE: *Influencia de Alberdi en la organización política del Estado argentino*, Buenos Aires, 1914.—R. CARBIA: *La Revolución de Mayo y la Iglesia*. Buenos Aires, 1945.—S. M. DANA MONTAÑO: *Las ideas políticas de José Manuel Estrada*, Santa Fe, 1944. *Las ideas políticas de Bernardino Rivadavia*, Santa Fe, 1945.—J. DELGADO: *El pensamiento político de Mariano Moreno*. «Rev. de Indias», 7, 1946.—J. J. DÍAZ ARANA: *Influencia de Alberdi en la Cons-*

titución nacional, Buenos Aires, 1947.—JOSÉ M.ª ESTRADA: *La política liberal bajo la tiranía de Rosas*, Buenos Aires, 1942.—J. M. FURT: *Echevarría*, Buenos Aires, 1938.—E. DE GANDÍA: *Influencia del liberalismo en las primeras Constituciones argentinas*, «Rev. de Hist.», Buenos Aires, 2, 1944.—M. GÁLVEZ: *Vida de Sarmiento*, Buenos Aires, 1945.—A. GANDULFO DE LA SERNA: *La oposición doctrinaria entre Sarmiento y Alberdi*, Buenos Aires, 1917.—R. LEVENE: *La Revolución de Mayo y Mariano Moreno*, Buenos Aires, 1920. *El pensamiento vivo de Mariano Moreno*, Buenos Aires, 1942. *Historia de Moreno*, Buenos Aires, 1945.—J. N. MATIENZO: *Juan Bautista Alberdi*, Buenos Aires, 1910.—M. A. PELLIZA: *Alberdi*, Buenos Aires, 1874.—C. PEREYRA: *El pensamiento político de Alberdi*, Madrid, s. a.—R. PICCIRILLI: *Rivadavia y su tiempo*, Buenos Aires, 1943.—R. ROJAS: *El profeta de la Pampa: Vida de Sarmiento*, Buenos Aires, 1945. A. SALVADORES: *Alberdi*, Buenos Aires, 1948.—M. DE VEDIA: *El pensamiento político de Alberdi*, «Rev. de la Univ.», Buenos Aires, 2, 1944.

139. IDEAS Y FORMAS DE LA ORDENACIÓN POLÍTICA SUDAMERICANA Y FILIPINA

De cuanto vamos diciendo se deduce que mientras el pensamiento político de los Estados Unidos está determinado por las instituciones liberales tradicionales de Inglaterra y por la influencia de la filosofía, el pensamiento político hispanoamericano resulta del cruce y de la acción de muy diversos y extensos factores.

Durante el proceso de la revolución sudamericana se encontró el compromiso de la Monarquía constitucional, en tanto que pesaba el ejemplo federalista del Norte, y la Gran Bretaña atravesaba una interesante evolución. Hay que tener en cuenta todo esto, con el jacobinismo francés, el realismo británico y los demás influjos. Y hay que tomar como punto de partida la fundamentación institucional española, estructura que hubo de favorecer el desarrollo de los elementos constitucionales y legalistas.

El viejo proyecto del conde de Aranda, de entregar Hispanoamérica a un príncipe de la Casa española, fué propuesto, puesto al día, por San Martín e Itúrbide, apoyados en aquella ocasión por el ejemplo del Brasil, donde había sido instalada la dinastía portuguesa al quedar invadido su territorio metropolitano. Las gestiones que con tal finalidad cuidaron Rivadavia y Belgrano tuvieron su colapso por los acuerdos de Córdoba. Bolívar mismo disuadió a San Martín, porque si bien creía que al Perú y a Chile le convenían Gobiernos monárquicos, el pueblo era republicano y la Monarquía aparecía como régimen superado.

Conviene apostillar el tema de la *imitatio* de las formas estatales. En la América española, escribe Encinas, la incapacidad del intelectual para elaborar directamente la realidad política dió extraordinaria fuerza a la idea que hace derivar el valer de los pueblos del régimen de gobierno. No es, pues, extraño que se generalizase el convencimiento de que la capacidad política y la naciente prosperidad de los Estados Unidos del Norte eran resultado de su régimen federal. El propio general San Martín era tributario de estos conceptos al defender otro punto de vista, y así en una carta a O'Higgins (1833) declaraba que los males que afligían a los nuevos Estados no dependen tanto de sus habitantes como de las constituciones que los rigen; si los legisladores hubieran tenido presente que a los pueblos no se les deben dar las mejores le-

yes, sino las mejores que sean apropiadas a su carácter, la situación sería otra.

La forma apetecida por el Libertador era una democracia orgánica regida por un Gobierno fuerte. Su eje sería un Senado, que actuaría con carácter técnico y con independencia del sufragio universal. El ambiente se presentaba muy confuso. En uno de sus borradores escribe Bolívar que los antiguos nobles, los ricos y los eclesiásticos deseaban establecer una especie de principado hereditario; los reformistas y patriotas, una Constitución; los abogados y los ideólogos, la Federación, y el bajo pueblo, sencillamente, un régimen que los mantuviera en paz; mientras algunos individuos ambiciosos aireaban la idea de una revolución completa que acabase con los blancos.

El otro aspecto fundamental no se refería al dilema Monarquía o República, que veremos replantear en algunos territorios, sino al orden externo: a la unidad sudamericana o al federalismo. Miranda era partidario de la unidad continental. El Congreso de Tucumán, en 1816, proclamó con obsesión la independencia «de las Repúblicas Unidas de América». Para ésta unión se pensó en un rey con título de Inca. Belgrano pidió la vuelta de la dinastía precolombina. Bolívar combatió estas posturas: dice que existe una gran diversidad en el Continente, y que una sola Monarquía sería difícil de consolidar. Tampoco quiere la unidad republicana: una gran República—afirma—sería imposible. Se impuso, al fin, la posición realista del Libertador. Pesaba también en ella la tradición española, ya que cada país aparecía ligado directamente a la Corona y su funcionamiento político no tenía contacto con los otros.

Bolívar solía comparar aquella situación con la determinada en Europa por la caída del Imperio romano, subrayando el elemento personal que valoraba exorbitantemente las ambiciones, así como el individualismo de los distintos jefes. La división de Sudamérica había sido ya señalada por algunos intelectuales. El abate De Pradt pensó en que podrían establecerse quince o diecisiete Estados. La utopía de una nación gigante fué decididamente reemplazada por la idea de una Federación de Repúblicas. En el Congreso de Panamá se habla de que tal Federación constituirá una Liga más poderosa que la misma Santa Alianza. No deja de ser interesante atender la presión inglesa, además de la sugerencia de protectorado, documentada hacia 1826, por el papel que en aquel mismo Congreso se reservó a Inglaterra, a la que se abren horizontes sobre la cultura y las costumbres de los nuevos Estados.

La evolución que la idea de la Federación tiene en cada país es digna de ser atendida. El espíritu revolucionario debe ser fijado también en cada zona.

Para juzgar de los acontecimientos del Perú, ha de leerse la *Manifestación histórica y política de la Revolución de la América*, que escribe en Lima, en 1816, y publica en Buenos Aires, dos años más tarde, José de la Riva Agüero. El proyecto de la constitución de una Gran Colombia, uniendo Santa Fe y Venezuela, está relacionado con la Asamblea de Cucutá, en 1821, mientras los países de la antigua Capitanía general de Guatemala proclaman la República federal, y Honduras, Ni-

caragua y El Salvador terminan dando, ya muy tarde, en 1898, la versión de unos Estados Unidos en el territorio del Centro. El papel que representa San Martín está ligado a su actuación en el Perú como protector reuniendo en su persona los poderes políticos y militar, al dejar el mando de Chile en manos de O'Higgins. Su postura monárquica coincide con el restablecimiento en España de la Constitución de Cádiz, en 1820, nombrándose una Regencia en la expectativa de un príncipe de la familia reinante. Así surgieron las negociaciones de Punchanca. Ayudaron a San Martín su ministro Monteagudo y el doctor Moreno, defensor de las ideas constitucionales gaditanas, de cuyo texto fué comentarista. Nace el encargo de buscar en Europa un monarca para el Perú. En las Bases de negociación que se expiden el día de Nochebuena de 1821, se busca la protección de Inglaterra o de Rusia, y a ser posible un Sajonia-Coburgo. Al propio tiempo se realizan gestiones para implantar también la Monarquía en Guatemala y en Méjico, y se informó a Chile de aquéllas. Mas San Martín y Monteagudo no tuvieron más éxito en 1822 que Rivadavia y Belgrano cuatro años antes. Como Bolívar se equivocó con el ideal de la Federación de los Andes y más especialmente en los medios para conseguirla, San Martín también se equivocó al tratar de organizar el Perú sin esperar al término de la campaña.

El colaborador de San Martín, Moreno, afirmaba las tesis monárquicas como más conformes con la naturaleza, y fundadas—decía—sobre la autoridad paternal. Aporta también argumentos históricos. La discusión sobre la forma de gobierno propia para el Perú es llevada asimismo por Pérez Tudela, partidario de la Monarquía, pero republicano ante la falta de procedimiento para instaurarla; objeciones a las que contesta Sánchez Carrión en sus famosas *Cartas* firmadas con el seudónimo de *El Solitario de Sayán*. Sánchez Carrión renueva las preocupaciones por la *optima politia*, buscando la mejor forma de gobierno.

La experiencia de Francia suena al través de la Sociedad patriótica, y en el Congreso constituyente de 1822, del que nace una ley fundamental bajo influencias norteamericanas y españolas, tomando éstas en la versión de 1812. Régimen constitucional análogo se establece en Venezuela en 1811, partiendo de la Declaración norteamericana de 1787 y de la francesa de 1789. La organización política venezolana sigue, paso a paso, la de los Estados Unidos del Norte: división de poderes, soberanía provincial y sistema bicameral. La diferencia se encuentra en la ordenación del poder ejecutivo, vinculado no en una persona, sino en un triunvirato.

En Chile, con Portalés se plantea la excepcional figura de una Gobierno fuerte e impersonal bajo forma republicana, con sucesión adoptiva en la presidencia, recordando la estructura cesarista de los Antoninos.

En las provincias de Nueva Granada se producen ensayos de un valor más teórico que real, bajo inspiración francesa y no sin candor filosófico.

Méjico mantiene una orientación democrática a partir del Manifies-

to del Congreso de Chilpantzingo en 1813; la siguen la Constitución de Apatzigan, el Plan de Veracruz de 1822 (de orientación federalista y dirigidó contra Itúrbide), el Proyecto de 1823, el Acta constitucional subsiguiente de 1824, y el Código político de 1836, que exalta y enumera los derechos naturales. La doctrina fué orientada por Otero y por Arriaga, como teorizantes del momento, mientras Iturbide representaba el hermanamiento de la tradición con el nuevo ideal y sus tres garantías: la religión, la monarquía y la independencia. La monarquía autónoma fué, en efecto, la primera consecuencia de la separación, tras el tratado de Córdoba, firmado por Itúrbide y por el virrey O'Donojú, constituyéndose una Regencia de la que dicho virrey formaba parte. Como las Cortes de España no aprobaron este tratado, se frustró este intento de resolver en forma monárquica el problema de la independencia.

En la Argentina, la Constitución de 1819 tiene los caracteres de centralista y conservadora; siguióle la anarquía federalista de 1820, y al fin la convocatoria de una Asamblea que preparó la Constitución de 1826, atenta especialmente a la experiencia norteamericana, y la de 1853, de estirpe iluminista. Los principios de ésta resultaron morigerados por posiciones tradicionales y a causa del ambiente romántico. Tienen también interés las reformas de 1860, 1866 y 1898. Durante la llamada Revolución de Mayo, Pedro José Agrelo pidió la aplicación de la Constitución inglesa, adaptándola al Estado establecido «de modo que la pueda recibir al día».

En cuanto al tema de la Monarquía, Rivadavia señalaba que la República no se estableció por elección, sino por la fuerza de las cosas. La Monarquía no se hubiera podido establecer—escribe—sin príncipes europeos, y menos aún sin dependencia de Europa. Si pensó al principio en la Monarquía, es porque imaginaba que por ella vendría la independencia absoluta. En 1825 está terminantemente dentro de las filas republicanas. Acaso por la influencia del abate De Pradt, que le escribía en 1821: «En Europa todo lo notable se hace republicano...» Además, Rivadavia se encontraba preocupado por la Santa Alianza y por la política exterior de Chateaubriand. Y así triunfa la posición imitadora del régimen de la nueva democracia del Norte. Al unitarismo de Rivadavia, de inspiración francesa, ha de contraponerse el federalismo de Artigas y de Dorrego, éste muy influído por el propio Washington. En fin, Rosas, caudillo de la Pampa, recoge el sentido reaccionario simbolizado por la Santa Alianza. De todos estos elementos, el que domina es el del Norte, y no tanto en las formas y en la teoría general de las formas como concretamente en una institución que pudo resolver el problema derivado de la doble imposibilidad de acoger los elementos típicos de la Monarquía o de la República: el presidencialismo, que, entrando en el cauce de los caudillismos, ha dado estructura al régimen dictatorial y al predominio efectivo de poderosas minorías.

Este caudillaje sudamericano es, como dice Basadre, la venganza de la realidad contra las fórmulas; pero tiene muchos matices. Si ha habido caudillaje frente a la Constitución, ha habido igualmente Constitución obra del caudillaje, y en el fondo, al sistematizar con su imagen toda una política, no se ha hecho sino verter el presidencialismo.

Sería así una consecuencia del carácter más fervoroso y más vivo de los hombres del Sur. Y podrá servirnos como expresiva explicación aquella frase de André Siegfried: «Si América ha inventado el Presidente, el caudillaje no es sino el exceso o el desbordamiento del presidencialismo.»

En las islas Filipinas, separadas también de la Corona española en circunstancias semejantes, la revuelta de 1872 conduce a la constitución republicana. La Proclama de Aguinaldo en 1898 anuncia el establecimiento de una Constitución apenas se libere el país. A la Asamblea constituyente acuden más de ochenta diputados, muchos de ellos abogados de profesión. Los partidos son calificados, por el grado de radicalismo, en «irreconciliables» y «pacíficos». La figura política más interesante fué la de Mabini, autor de un *Decálogo* y del *Programa constitucional* de 1898. La línea constitucional procede de España y de Hispanoamérica, pudiendo explicarse como expansión de aquélla. Principalmente se siguen las constituciones de Costa Rica y Chile, además de la de Cádiz. Existe simpatía declarada hacia los Estados Unidos, que amparan la separación, pero—como afirma Felipe Calderón—la gratitud del pueblo hacia aquella nación «no le obliga a adoptar sus instituciones», tomando en cuenta las diferencias de su historia, sus usos y sus costumbres, y proclamando la afinidad de las islas Filipinas con las Repúblicas sudamericanas y con los países latinos.

C. A. Aldao: *Los caudillos*, Buenos Aires, 1925.—M. L. Amunátegui: *La dictadura de O'Higgins*, Santiago de Chile, 1882.—A. Arguedas: *Historia de Bolivia: los caudillos letrados*, Barcelona, 1923.—Mario Belgrano: *La Francia y la Monarquía en el Plata*, Buenos Aires, 1933.—Guillermo Cabanellas: *El dictador del Paraguay, Dr. Francia*, Buenos Aires, 1946.—Felipe Calderón: *Mis memorias sobre la Revolución filipina*.—S. M. Dana Montaño: *Las fuentes y la historia interna de la Constitución de 1853*, Santa Fe, 1945.—A. Dellepiane: *Dorrego y el federalismo argentino*, Buenos Aires, 1926.—B. Descalzo: *El testamento político del general San Martín*, Buenos Aires, 1948.—Ricardo Donoso: *Las ideas políticas en Chile*, Méjico, 1947.—F. A. Encinas: *Portolés*, Santiago de Chile, 1934.—J. Eyzaguirre: *O'Higgins*, Santiago de Chile, 1946.—M. Flairoto: *Mariano Moreno*, Buenos Aires, 1918. *Mitre, hombre de Estado*, Buenos Aires, 1940.—Enrique de Gandía: *Historia de la República Argentina en el siglo XIX*, Buenos Aires, 1940.—Pablo Hernández: *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, 1913.—Guillermo Hernández de Alba: *Origen de la doctrina panamericana de la confederación*, «Rev. de Hist. de América», 1946.—Manuel Herrera Lasso: *Estudios de Derecho constitucional*, Méjico, 1940.—José Ingenieros: *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, 1918.—Faustino J. Legón: *Doctrina política de la Asociación de Mayo*, Buenos Aires, 1939.—George A. Malcolm: *The Malolos Constitution*, «Pol. Sc. Quart.», 36, 1921.—Alberto de Mestas: *Agustín de Itúrbide, emperador de México*, San Sebastián, 1939.—Bartolomé Mitre: *Historia de San Martín*, Buenos Aires, 1943.—Juan Mújica: *La Revolución de la independencia de Chile*, «Rev. Hist. de Amer.», 1946.—H. G. Peralta: *Agustín de Itúrbide*, San José de Costa Rica, 1944.—A. Posada: *Instituciones políticas de los pueblos hispanoamericanos*, Madrid, 1900.—E. Ravignani: *La participación de Artigas en la génesis del federalismo rioplatense*, Buenos Aires, 1939. *Inferencias sobre Juan Manuel de Rosas*, Buenos Aires, 1945. *Historia constitucional de la República Argentina*, Buenos Aires, 1926-1927.—J. L. Romero: *Las ideas políticas en Argentina*. Méjico, 1946. *El drama de la democracia argentina*, «Univ. Nac. Colombia», 5, 1946.—H. Sáenz Quesada: *Ideas políticas del General San Martín*, «Cuad. Hispanamer.», 1, 1948.—Adolfo Saldías: *La evolución republicana durante la revolución argentina*, Buenos Aires, s. a.—J. A. Seco Villalba: *Fuentes de la Constitución argentina*, Buenos Aires, 1943.—José C. Valadés: *El porfirismo*, Méjico, 1914.—L. Vallenilla Lanz: *Césarisme démocratique en Amérique*, París, 1926.—J. M. Velasco Ibarra: *Expresión política hispanoamericana*, Santiago de Chile, 1943.—Ricardo Zorraquin: *El federalismo argentino*, Buenos Aires, 1940.

CAPITULO XLVIII

EL PENSAMIENTO CATOLICO Y LA POLITICA LIBERAL

140. EL «CATOLICISMO SOCIAL»: LA OBRA DE KETTELER

La historia de la actuación política de la Iglesia sufre un paréntesis durante los siglos XVII y XVIII. Tras la crisis del 1500, que separa de la obediencia del Pontífice a media Europa, vino la reelaboración de las posiciones puramente espirituales significadas por el cardenal Belarmino y por la Compañía de Jesús. No importa que subsistan los Estados Pontificios con el poder secular correspondiente sobre unas provincias italianas; la acción del Pontificado no fué diferente a la que mantuvo después de la pérdida de tales territorios. Incluso algún Pontífice pasa por prescindir de los jesuítas, que constituían un instrumento semejante en la Edad Moderna al que representaron los cluniacenses en la Media. Parece como si también el revolucionarismo liberal hubiese llegado a golpear las puertas vaticanas. El siglo XIX conoce el restablecimiento de la Compañía de Jesús, considerado incompatible con la Ilustración, pero sin esencial inconveniente bajo el régimen político liberal. Y el Pontificado hace acto de presencia no sólo por sus ministros, sino también de manera directa en el campo de la teorización y de la práctica políticas.

Por lo pronto, planteado el triunfo del Liberalismo, urgía señalar la posición de la Iglesia en su torno.

El primer esfuerzo por conciliar el liberalismo con el catolicismo se debe al sacerdote francés Roberto de Lamennais (1782-1854), autor de un *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-1823). Ataca al galicanismo y predica el rescate de la Iglesia, viendo en la política liberal un medio a propósito para conseguir ese objetivo. Combate el racionalismo con su tradicionalismo extremista. La acción de Lamennais, desarrollada durante veinte años, conduce mejor que el bautismo del liberalismo a la democratización de la Iglesia. No da, en efecto, una versión católica, y si consiguió atraer a su partido—con *L'Avenir* por hoja periódica—a figuras tan importantes como Lacordaire y Montalembert, su política fué condenada por la Iglesia, en virtud de la Encíclica *Mirari vos* (1852), a la que se sometieron sus compañeros, pero no el iniciador, que terminó dejando perdida la fe en los azares de la lucha.

Su papel inicial fué más exactamente representado por un obispo tudesco, por el barón Guillermo Manuel de Ketteler (1811-1877). Designado obispo de Maguncia en 1848, en las mismas fechas del *Manifiesto*

comunista y de la revolución europea, Ketteler se hace pronto famoso por sus sermones pastorales relativos a la propiedad. Entendía el obispo que la reacción comunista había sido suscitada por una versión falsa del derecho de propiedad. Trataba de enfrentarse así con la primera y más poderosa consecuencia del liberalismo deformado. Una segunda etapa de su acción arranca de 1869. Entonces, viendo la importancia de las aplicaciones del derecho de asociación, exalta la organización obrera y defiende los intereses de las clases proletarias, a las que la Iglesia—dice—no puede menos que apoyar.

Entre tanto surgió el liberalismo nacional en Alemania y se reunió la Asamblea de Francfort, de la que fué miembro Ketteler. El obispo alemán vió en tal movimiento una declaración de guerra al despotismo más que una entrega de derechos de libertad. Juzgó aquella época, años después, como de una incompleta visión liberalista, que descollaba cual simple manifestación de unos derechos políticos que no constituían, según palabras suyas, sino un miserable harapo de la libertad. Los designios fueron, sin embargo, honrados, y los dirigentes concedían a los demás lo que reclamaban para ellos. Tal política—comenta Ketteler—constrastaba con el liberalismo posterior, que podía definirse como reinado del dinero y esclavitud de la Iglesia.

Correspondiendo a este contraste se advierten dos actitudes, y en su consecuencia dos fases, en la obra del obispo de Maguncia. En 1848 se encontraba preocupado especialmente por la reforma interior, por el papel del hombre y por la influencia de las ideas. En la oración fúnebre que entonces pronuncia por las víctimas de la sedición de Francfort, subraya que los asesinos no eran los que agujerearon los pechos con sus balas, sino las ideas—que son las que engendran en la tierra las buenas y las malas acciones—... Quería así rehacer al hombre, recordando a San Pablo, y mirar hacia su corazón, para plantear de seguida la política sobre la base apostólica de la caridad. Desde 1863 la preocupación principal ya no es ésa, sino el desarrollo del espíritu de asociación, siguiendo la mística de las aplicaciones del derecho a constituir sociedades. Llegó a tener relación con algunos dirigentes socialistas, y estimó la buena intención originaria de las organizaciones creadas para la defensa de los intereses obreros.

La aportación de Ketteler a la historia de las doctrinas políticas representa así el punto de vista del Catolicismo en el mundo de la acción política dominada por las consecuencias de la Revolución. Su mayor esfuerzo está ligado a las cuestiones sociales, dando vida y perspectiva a lo que se ha venido llamando «catolicismo social».

Se plantea con él principalmente la cuestión del enjuiciamiento por los católicos de las novedades políticas. En este aspecto la fundamentación histórica ha de seguir siendo la escolástica y tradicional junto a un alto sentido providencialista. Con estas bases pretende buscar Ketteler la solución de los grandes problemas de nuestro tiempo en las eternas verdades cristianas. Le importa esencialmente la actitud ante la libertad. La libertad—dice—puede dar lugar a terribles sucesos, pero también produce los más altos bienes. Piensa, en efecto, en las ventajas que para la Iglesia alemana se derivaron del nuevo orden político.

Mas piensa también en la multitud de individuos indotados para el ejercicio de los derechos de libertad; hace falta una capacitación: si el pueblo no vuelve a la religión—exclama en tono profético—no será capaz de soportar la libertad.

Estas reservas no le atraen hacia la contrarrevolución. Ketteler se sitúa claramente en la línea revolucionaria. «Mi alma entera—escribe—está ligada a las formas nuevas que las viejas verdades cristianas crearán en lo por venir para todas las relaciones entre los hombres.» Ve en los derechos derivados de la Revolución un instrumento para colocar nuevamente a la Iglesia en el palenque de la política. Tiene así, en conjunto, un sentido total de la contribución que ha de dar el Catolicismo.

La obra del obispo de Maguncia no queda reducida al ámbito germánico; se extiende fuera de Alemania, donde crecen diversas organizaciones vinculadas al movimiento ketteleriano por filiación o simplemente por afinidad. En Italia, un catedrático de Economía, José Toniolo, se coloca decididamente al lado de la acción católica en el campo social. En Francia, un militar deja el ejército para trabajar como católico en la política: Alberto de Mun, que empieza exaltando los derechos de Dios frente a los declarados derechos del hombre, y para mientes en la miseria causada por la aplicación de la libertad al terreno de la economía. Además de Villeneuve de Bargemont con su *Economie politique chrétienne*, hay que señalar a La Tour du Pin, y aun a Lacordaire, cuando afirmaba que entre el débil y el fuerte hay más opresión, y es la ley justamente lo que libera.

El movimiento del «catolicismo social», que acoge en algunos países la denominación de «democracia cristiana», tiene como derivación propia la constitución de partidos socialmente avanzados y doctrinalmente conservadores ejemplificados en el Centro alemán, que, nacido con ocasión de la política persecutoria bismarckiana, llegó a ser el eje de la mecánica gubernamental posterior a la primera gran guerra. En otras zonas ha significado una dirección teórica de los católicos y ha influído sobre las aplicaciones prácticas del liberalismo.

A. ALBALAT: *Les grands catholiques: Lacordaire*, París, 1911.—P. DE L'ALLEMAND: *Montalembert et ses relations littéraires avec l'étranger jusqu'au 1840*, París, 1927.—CH. BOUTARD: *Lamennais, sa vie et sa doctrine*, París, 1905-1913.—DUDON: *Lamennais et le Saint-Siège*, París, 1911.—ANDREA GALANTE: *Lo Stato e la Chiesa nella mente e nell'opera politica di W. E. Gladstone*, «Festchr. f. Gierke», Weimar, 1911.—G. GENTILE: *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX*, Milán, 1911.—G. GOYAU: *L'Allemagne religieuse: le catholicisme*, París, 1906. *Ketteler*, trad. esp., Madrid, 1910.—W. GURIAN: *Die politische und sozialem Ideen des franzoesischen Katholicismus*, Munich-Gladbach, 1929.—GEORGE HOOG: *Histoire du Catholicisme social en France*, París, 1946.—F. LAURENT: *La Chiesa e lo Stato dopo la Rivoluzione francese*, «Bibl. Brunialti», VII.—F. NITTI: *Le socialisme catholique*, París, 1894.—OTTO SCHILLING: *Christliche Staatslehre und Politik*, Tubinga, 1927.—ERNEST SEVRIN: *Dom Guéranger et Lamennais*, París, 1933.—SPAHN: *Das deutsche Zentrum*, 1907.—J. STRIEKER: *L'importanza storico sociale di W. E. von Ketteler*, en «Raccolta in Studi in mem. di Toniolo», Milán, 1929.—E. SPULLER: *Lamennais*, París, 1892.—A. VIATTE: *Le catholicisme chez les romantiques*, París, 1922.—L. DE VILLEFOSSE: *Lamennais ou l'occasion manqué*, París, 1945.—G. WEILL: *Histoire du catholicisme libéral en France*, París, 1911.

141. LA DOCTRINA PONTIFICIA SOBRE EL LIBERALISMO

La Iglesia se enfrenta en el siglo XIX con una nueva transformación cultural que, siguiendo la línea de la Ilustración, pero cediendo en el aspecto del problema del hombre, consigue dominar efectivamente sobre la opinión pública. La posición del Pontificado no es de colaboración; colócase frente al liberalismo cuando éste no cuenta con los principios sobre que ha de basarse la constitución cristiana de los Estados, principios que formula León XIII en la Encíclica *Immortale Dei* (1885). Ha de hacerlo así en cuanto en aquél una manifestación del individualismo social y del subjetivismo filosófico. Cuando el liberalismo significa la fijación de competencias exclusivas, la Iglesia ha de enfrentarse también con el estatismo a que conduce, problema equivalente al social del transpersonalismo, no sólo por lo que significa en la esfera de la *ecclesiastica libertas*, sino por la irrupción con que penetra en la esfera típicamente personal.

El *Syllabus* de 1864 condena los errores modernos, y entre ellos quedan desautorizadas numerosas derivaciones del pensamiento liberal. Lo hace así el Vaticano, como dice León XIII, «porque con el nombre de libertad se defiende una absurda licencia». La Iglesia no puede admitir el liberalismo de aquellos que saltan sobre toda potestad y se hacen ley de sí propios. Tal libertad, afirma la Encíclica *Libertas* (1886), repugna a la razón.

También condena el Pontífice la extensión de aquella doctrina hacia un democratismo desaforado. Los que declaran que todo el poder viene del pueblo y que en consecuencia los que ejercen el poder en la sociedad no lo ejercen por su propia autoridad, sino con una autoridad en ellos delegada por el pueblo, son condenados por la Iglesia. León XIII puntualiza en la Encíclica *Diuturnum* (1881): «Importa llamar la atención sobre que quienes presiden el gobierno de la república pueden perfectamente, en ciertos casos, ser elegidos por voluntad y juicio de la multitud, sin repugnancia ni oposición con la doctrina católica. Mas si esta elección designa al gobernante, no le confiere la autoridad de gobernar ni le delega el poder, sino tan sólo señala la persona que será investida del mismo.»

Esta posición se comprende mejor si se la relaciona con la doctrina pontificia respecto al estatismo, ratificadora del derecho de resistencia. Ya en el *Syllabus* proclamaba Pío IX como digna de ser reprobada la conclusión que hacía del Estado origen y fuente de todos los derechos y que, por consiguiente, dotaba de un poder no circunscrito por límite alguno. Y León XIII, en la Encíclica *Sapientiæ Christianæ* (1890), escribía: «Sagrado es para los cristianos el nombre del poder público en el cual, no siendo indigno quien lo ejerce, reconocen cierta imagen y representación de la majestad divina; justa es, y obligatoria, la obediencia a las leyes, no por la fuerza o las amenazas, sino por la persuasión de que se cumple un deber.» «Pero si las leyes de los Estados están en abierta oposición con el derecho divino, si se ofende con ellas a la Iglesia o se contradicen los deberes religiosos o se viola la autoridad

de Jesucristo en el Supremo Pontífice, entonces la resistencia es un deber y la obediencia un crimen.»

La ley hay que verla en relación con el derecho natural, y en atención a su contenido; la ética que descuelle en él será lo que hará legítimo el mandato (en enlace con la idea del voluntarismo razonado de nuestro Suárez), y consiguientemente la obligación de cumplirlo. Sintetizando la doctrina católica del Estado defendida por la Iglesia, ha escrito Jiménez Fernández: El Estado es una institución política a la que el elemento sociedad natural le impone determinadas características, cuales son la necesidad, la duración, la relatividad en orden al espacio y al tiempo y la subordinación al respeto primordial de los derechos personales. El Estado supone, por ende, postulados metafísicos (existencia de Dios), antropológicos (concepto de libertad humana), éticos (existencia de un orden moral) y sociales (justicia). Y tocamos con esto el terreno atendido por la Encíclica *Rerum novarum* (1891). De ella dijo Gumersindo de Azcárate que, por sus antecedentes y por las circunstancias que vió la luz, tiene una importancia extraordinaria, no ya para los católicos, sino para cuantos se interesan en las ciencias sociales. En este punto puede concluirse que la Iglesia se ha esforzado por mantener el justo medio entre los dos extremos formados por el liberalismo económico y por el socialismo intervencionista. La Iglesia hubo de enfrentarse con el egoísmo inconsciente que impuso aquella libertad, con el abandono de todos aquellos elementos cuya ausencia ha justificado la reacción socialista. En este sentido, Pío XI ha reconocido en la Encíclica *Quadragesimo anno* que León XIII sobrepasó audazmente los límites impuestos por el liberalismo y enseñó sin vacilación que el poder civil no puede reducirse a ser mero guardián del derecho y del recto orden, sino que debe trabajar con todo empeño para que, conforme a la naturaleza y a la institución del Estado, florezcan por medio de las leyes y de las instituciones tanto la prosperidad de la comunidad como la de los particulares.

L. COLOMBO: *La democrazia cristiana nelle encicliche di Leone XIII*, Milán, 1924.—T. FERNÁNDEZ MIRANDA: *El concepto de democracia y la doctrina pontificia*, «Rev. Est. Pol.», 1946.—M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ: *Instituciones jurídicas de la Iglesia católica*, Madrid, 1940.—E. GUERRERO: *Enseñanzas de Pío XII*, «Razón y Fe», 1946.—E. J. HUGES: *The Curch and the Liberal Society*, Londres, 1944.—P. G. LÓPEZ: *La democracia como régimen político cristiano*, «Razón y Fe», 1946-47.—ULPIANO LÓPEZ: *El ordenamiento jurídico del Estado en el magisterio de Pío XII*, Granada, 1947.—N. MALVEZZI: *Pío XI nei suoi scritti*, Milán, 1923.—A. MESSINEO: *Nazione e Stato*, «Civiltà Cattolica», 1938. *Concezione cristiana dello Stato*, Roma, 1946.—T. TONI: *El sentido católico de la democracia*, «Hechos y Dichos», Bilbao, 18, 1945.—TISCHLEDER: *Die Staatslehre des Leos XIII*, 1927.—G. VOLPE: *Chiesa e Democrazia moderna*, «Nuova Antologia», 1908. R. VUILLERMIN: *L'«Immortale Dei», la costituzione cristiana degli Stati*, Turín, 1929.

142. EL CÓDIGO DE MALINAS

El llamado «Código social» de Malinas, proclamado en 1920 por la Unión Internacional de Estudios Sociales, bajo la dirección del cardenal Mercier—personalidad poderosa de docente y de prelado—profesor de Filosofía en Lovaina y arzobispo primado de Bélgica (1851-1926)—,

sintetiza la posición contemporánea del pensamiento católico en el terreno social y político, tal como ha sido presentado por las Encíclicas de los Pontífices y las Pastorales de los prelados.

Sus principios arrancan del reconocimiento de la personalidad del hombre, que define y distingue de la emancipación de éste de toda dependencia en que consiste el individualismo condenable. Está frente al socialismo, que deifica al Estado, y a igual distancia de ambos excesos. La doctrina católica exalta la dignidad de la persona y la necesidad de la sociedad, precisamente para que el hombre pueda conseguir su desarrollo personal. El valor de los derechos humanos queda condicionado, a su vez, por los elementos sociales de la familia, la profesión, la Iglesia y la política.

El Estado se diferencia de las demás agrupaciones humanas por su extensión y por su misión. Su función consiste en la gerencia del bien común de sus miembros. La dependencia de Dios tiene dos consecuencias: primera, resistir a la autoridad es, en principio, resistir al orden establecido por la Divinidad; y segunda, reconocer que quien tiene la autoridad está puesto por Dios al servicio del pueblo, única razón de su poder y base para la determinación de sus límites. La doctrina católica niega, en fin, cualquier régimen «de derecho divino», por cuanto la legitimidad del poder no está ligada providencialmente a ninguna forma política.

De estos postulados se deduce la doctrina católica en su aplicación a la política de gobernantes y gobernados. Los ciudadanos tienen, así, plena libertad de elección de forma de gobierno. Han de aceptarse los regímenes establecidos y no deben alzarse contra ellos sino en los casos de insoportable tiranía o de flagrante violación de los derechos esenciales más evidentes, y aun eso después del fracaso de todos los demás medios legales. La autoridad ha de ordenarse al bien común; la ley es un precepto de razón. Los gobernantes deben proteger y garantizar los derechos de los individuos y los de las colectividades, favoreciendo el acrecentamiento de bienes materiales, intelectuales y morales para el conjunto de la sociedad; mas no deben proveer a todo en los distintos dominios de la actividad de los hombres.

Interesa finalmente la aportación de la doctrina católica en el terreno de la libertad. El Código de Malinas declara que la persona tiene derechos anteriores y superiores a la ley positiva. Esta debe proteger la libertad humana contra los ataques exteriores y contra los extravíos de la libertad misma, ya que puede degenerar, y para ese caso deben fijarse los límites y regular su ejercicio. Las Constituciones modernas —declárase allí—han actuado a este respecto y con frecuencia bajo la influencia de sistemas filosóficos que exageran la autonomía de la persona... Acaso por ello la reacción antiliberal ha desalojado esos supuestos de la teorización fundamental de las formas políticas.

En resumen, la aportación católica a los problemas políticos del mundo liberal-democrático representa la culminación de una línea iniciada con la predicación de Cristo, que cuenta con una experiencia milenaria y que responde a conclusiones que están vinculadas a fecundos períodos de la historia doctrinal. El Código de Malinas significa, de

otra parte, la formulación sistemática y orgánica de los principios señalados por León XIII en su Encíclica *Immortale Dei* (1885) sobre la constitución política de los Estados. Volviendo a la preocupación del apostolado primitivo, ha podido recordar la Encíclica *Sapientiæ Christianæ* que la Iglesia ha recibido de Dios «el encargo de procurar diligentemente que el espíritu de la legislación evangélica vivifique las leyes y las instituciones de los pueblos».

J. ASPIAZU: *Direcciones pontificias*, Madrid, s. a. *El Estado católico*, Madrid, 1939. SEVERINO AZNAR: *Ecos del catolicismo social en España*, Madrid, 1946.—G. GOYAU: *Le cardinal Mercier*, París, 1926.—M. L. PICCARD: *La doctrine catholique de l'Etat*, 1934. E. PLA Y DENIEL: *Las dos ciudades*, Salamanca, 1936. *La pensée catholique dans le monde contemporain*, «Union Catholique d'Etudes Internationales», París, 1931.

CAPITULO XLIX

LA POLITICA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XIX

143. EL MUNDO HISTÓRICO Y EL ORDEN JURÍDICO. DOCTRINAS Y CONSTITUCIONES

El mundo histórico con que España se encuentra al iniciarse el siglo XIX ofrece el mismo ambiente de lucha que advertimos en Francia y, en general, en toda Europa. Mas si ese ambiente no hubiese entrado aquí por las ideas y con los pasquines y las escaramuzas secesionistas, se hubiera abierto paso en las instituciones con la administración de Bonaparte, cuyas consecuencias ya fueron señaladas en otras naciones.

La invasión napoleónica rompió el régimen político anterior. Reinoso y el obispo Amat, de un lado, y los *Catecismos políticos*, de otro, señalan la crisis. Si en ciertos núcleos, trabajados por la penetración ideológica, se dieron dudas, el pueblo participa efectivamente y se ha de decidir por aceptar al «intruso» o por combatirle. Y le combate, generalmente, a pesar de los credos republicanos, que vienen de Lombardía, reforzándose en esta reacción la posición del rey, bien que con su ausencia se aflojen los lazos de tipo policíaco y se acojan ampliamente las aplicaciones de la libertad revolucionaria. De esta sola acción se deducen importantes conclusiones: se prescinde de la administración antigua, empezando por el monarca, al que sustituye una Regencia, y por sus delegados, cuyos poderes recogen las Juntas; irrumpen los militares, cobra vigor la guerrilla y alcanza nuevo prestigio el tipo humano del orador, haciéndose arma política la elocuencia.

La simple escisión que la invasión produce entre patriotas y afrancesados se traduce bien pronto en los partidos, y los españoles son «liberales» o «serviles», según acepten la Revolución o la Tradición.

La Constitución de 1812 plantea la soberanía nacional, recogiendo las posturas de la ley fundamental francesa de 1791. Acudieron a Cádiz individualidades curiosas y valiosas dispuestas a echar su cuarto a espadas para regenerar al país. Uno de los que asisten es el catedrático Ramón Lázaro de Dou, que había publicado en 1799 las *Instituciones del derecho público general de España*. Otro, Capmany, que se enfrenta con las soluciones uniformistas. Y están allí numerosas figuras de la clerecía y de las profesiones libres. No brilla, a pesar de lo que dejaban imaginar los antecedentes de muchos de sus miembros, el deseo de continuidad, contra el que descuella la idea revolucionaria. Alcázar ha notado que las ideas de la Revolución francesa entran en la Península, a pesar del famoso cordón sanitario, ya en tiempo de Carlos IV. En Cádiz se deja ver desde el primer momento. El *Semanario Patriótico*

pide, y defiende en 1808, la Monarquía constitucional. El *Espectador Sevillano*, en 1809, se suma a esa opinión. Dirige el primero Quintana, el segundo Lista. La simple realidad de la asamblea convocada en Cádiz apoyaba la tesis de la soberanía. Lo expresa, por ende, más tarde, Flores Estrada al declarar en la *Representación* que eleva a Fernando VII por las represalias tomadas con los diputados doceañistas: «El soberano poder reside siempre en el pueblo.»

Ciertas actividades inquisitoriales dejan ver la presión de las ideas: las *Cartas sobre los obstáculos que opone la Naturaleza*, de Cabarrús, o la *Política natural*, de García Malo, fueron prohibidas, siguiéndose expediente a Canga Argüelles por su *Idea para una Constitución española*. Numerosos papeles y folletos son recogidos: uno de ellos se titula en forma expresiva *Constitución fundamental de las libertades del género humano*, reimpresa en Valencia en 1814. En ese mismo año publica Valentín de Foronda sus *Comentarios al Contrato social* de Rousseau.

Otro momento fundamental en la historia de la política española durante el pasado siglo se sitúa en 1820. En él, justamente, vuelve a brillar la ciencia de la Universidad de Salamanca. Profesaron allí hombres como Juan Justo García y Marcial Antonio López. El primero extracta y traduce los *Elementos de verdadera lógica*, de Destutt de Tracy. López publica «para uso de la juventud española», con notas y con un apéndice sobre política, unas *Instituciones de derecho natural y de gentes*, escritas en francés por M. R. También es traductor del *Curso de política constitucional*, de Benjamín Constant. Al mismo momento, y ligado a la obra del catedrático salmantino Salas, corresponde el éxito de Bentham, cuyos *Tratados de legislación civil y penal* publica aquél, gran difusor de las doctrinas utilitaristas, no sólo en el libro, sino en su famosa tertulia de intelectuales. Acababan de ver la luz también por entonces, en traducción de José Joaquín de Mora, los *Consejos que dirige a las Cortes y al pueblo español* el famoso escritor británico. El éxito de Bentham en España fué muy notable, pues sus *Principios* tornan a ser publicados en 1834, en extracto, y en 1841 *in extenso*, en ocho volúmenes, en la nueva traducción debida a Baltasar Anduaga Espinosa. Otros catedráticos de Salamanca presentes en aquel renacimiento fueron Martel, profesor de ética, autor de unos *Elementos de filosofía moral*, y Núñez, colaborador de Salas en los comentarios a Bentham.

Frente a Bentham reaccionan algunos como Martínez Marina, defendiendo las tesis de las Declaraciones de Derechos y con interesantes enlaces a las ideas de la época. Su posición ha sido conservada en los *Principios naturales de la Moral, de la Política y de la Legislación*.

Más adelante predomina la *admiratio Americæ*, con la traducción de Tocqueville, que fué seguida de un estudio *Sobre el carácter democrático de la sociedad española*, por E. Chao. La aportación típica americana del federalismo no nos viene de allí, sino de Francia, por mano de Proudhon, y es recogida, con su misión desmembradora, por Pi y Margall, no sólo en sus *Nacionalidades*, sino en las *Lecciones de federalismo*. La teorización de los contratos entre instituciones (familia, municipio,

provincia) conduce al ensayo de República federal que culmina con el cantonalismo.

De Francia viene también el doctrinarismo, que proclama la soberanía de la razón. Fué acogido inicialmente por Donoso en las *Lecciones de derecho público*, que explica en el Ateneo de Madrid en 1836-37. Donoso polemiza, por lo demás, con el doctor Rossi, un año más tarde, atacando a los doctrinarios, calificados como «doctores del eclecticismo, ciencia impotente una vez pasada la época de transición». Por aquellos años Donoso lee varios párrafos de Mirabeau para discutir la negociación de un empréstito, y empieza a relacionarse con los tradicionalistas, trabando amistad con Luis Veuillot.

Las doctrinas francesas de la Restauración eran ya anteriormente conocidas en España por la traducción del *Ensayo analítico*, de De Bonald (Valladolid, 1923), y de *La religión considerada en sus relaciones con el orden político*, de Lamennais, también en Valladolid, tres años más tarde. La huella de José de Maistre está clara en fray Ceferino González, en Balmes y en Donoso. Como se ve, frente al liberalismo no se consiguió imponer una doctrina tradicional, copiándose de Francia las reservas que formula el grupo reaccionario.

Mientras todo esto sucedía en el terreno puramente histórico de las ideas, el orden jurídico que iba montándose reflejaba en las Constituciones la aplicación de los idearios en boga, yendo a plasmarse en ellos la disputa esencial que ventilaban los partidos.

El problema fundamental es, en efecto, el de la libertad de imprenta, pues si con él brilla el de la desvinculación, con éste se cubrían sencillamente intereses personales. En Cádiz se planteó ya la aplicación de la «voluntad general» como determinante del mando político, eligiéndose diputados por el sufragio de los vecinos con casa abierta. Y apoyando a uno u otro sector, siguen a Cádiz numerosas Constituciones en 1837, 1845, 1869, 1876... Y también numerosas derogaciones y restablecimientos de cada una de ellas.

La sucesión ininterrumpida de vaivenes políticos, con dominio de progresistas o de moderados, hace preguntar si hay realmente en la España del siglo XIX un proceso de constitucionalización. Faltan, como alguien ha notado, las ideas próximas a aquella calificación; ni hay principios que se asimilen en la expansión de que es susceptible una ley de desarrollo, ni es energía que se plasma en los núcleos al consolidarse. Cádiz no pudo sistematizar este movimiento, aunque lo sintonizase, porque la guerra de la Independencia, y con ella toda la política derivada de la misma, no fué sino un conjunto de esfuerzos locales aislados, sin idea común inspiradora. Y mucho menos podía aclimatar el sistema del ensayo de Bayona, cuyo texto procede no ya de la Constitución del año XII, sino de la del VIII, con ciertas agravaciones; extraña, por tanto, al mundo español, y no habiendo sido aplicada nunca. En Santa Elena, Napoleón pretende haber querido «regenerar» a España. Esa es, efectivamente, la actitud que tomó en 1808, no sin haber dudado mucho antes de decidirse a una reforma política.

La Constitución de Bayona fué solamente, según la opinión de

Conard, un medio tácito, sin el resultado apetecido, para influir sobre la opinión española o europea.

Para nuestros liberales la Constitución de Cádiz era mejor que la de Bayona. Y aún mejor que todas las que conozco—escribe uno de ellos—, a excepción de la de los Estados Unidos de la América Septentrional. Si el problema de la distribución de los poderes políticos está resuelto—añadía—, los que han hallado la solución son los Estados Unidos. Se había creído que los ingleses la habían hallado—dice Ramón de Salas—, y que la Constitución política de Inglaterra era una obra perfecta que no podía mejorarse, pero cualquiera que observe el estado de aquel pueblo, sus perpetuas inquietudes, las enormes contribuciones que paga, su inmensa deuda nacional, la desigualdad con que están repartidas las riquezas, la miseria de los más y la extrema opulencia de los menos, no podrá dejar de convencerse de que el gran Montesquieu se equivocó dando a la Constitución inglesa elogios abultados y no merecidos...

Empieza así, con Cádiz sobre Bayona y con Estados Unidos sobre Inglaterra, el siglo XIX español. Acaba con la Restauración. A Ortega se le ha antojado panorama de fantasmas. En la Restauración—advierte—existen, al parecer, estadistas, pensadores, generales, partidos..., mas lo único que hay es preocupación por el orden—orden público—. Y para que no se altere el orden público se renuncia a atacar ninguno de los problemas vitales.

Ante el mundo histórico que nos ofrecía, y a pesar de la reacción a que obligaban la invasión napoleónica y la separación de los territorios sudamericanos, España no levanta una voz auténtica y sólo tiene dos breves períodos de actividad cultural en el terreno de las teorías: el de la Revolución de 1820, cuando se discutió la novedad política y se trató del restablecimiento de la ley gaditana, y el de 1842-1848, cuando Balmes predica la concordia y Donoso ofrece el dilema de escoger entra dos dictaduras.

C. ALCÁZAR: *La prensa política en las Cortes de Cádiz*, Madrid, 1917.—J. BENEYTO: *La penetración de las ideas políticas modernas en España*, en el vol. de *Conferencias de la Escuela Diplomática*, Madrid, 1947.—R. CONARD: *La Constitution de Bayonne*, París, 1910.—A. FERNÁNDEZ DE LOS RÍOS: *Estudio histórico de las luchas políticas en la España del siglo XIX*, Madrid, 1879.—GMELIN: *Studien zur spanischen Verfassungsgeschichte des XIX Jahrhunderts*, Stuttgart, 1905.—GEOFROID DE GRANDMAISON: *L'Espagne et Napoléon*, París, 1908-1931.—MARQUÉS DE LEMA: *De la Revolución a la Restauración*, Madrid, 1927.—MÉNDEZ BEJARANO: *Historia política de los afrancesados*, «Rev. Arch., Bibl. y Museos», 14-15, 1911.—J. ORTEGA Y GASSET: *España invertebrada*, Madrid, 1923.—Q. SALDAÑA: *Bentham en España*, «Rev. Gen. Legis. y Jur.», 128, 1921.—C. SANZ CID: *La Constitución de Bayona*, Madrid, 1922.—J. R. SPELL: *A tentative bibliography of Spanish translations of the works of Rousseau*, «Hisp. Rev.», II, 1934. *Rousseau's 1750 Discourses in Spain*, Ibídem.—J. L. VÁZQUEZ DODERO: *José de Maistre en España*, «Rev. Est. Pol.», 4, 1944.

144. LA ILUSTRACIÓN Y EL LIBERALISMO: RAMÓN DE SALAS

La importancia y la significación del movimiento político de 1820 están ligadas al ámbito de la cultura. El 7 de noviembre de 1822 inaugura Quintana los Estudios de la Universidad de Madrid, que acoge

—con título de Central y por obra del plan universitario de 1821— la herencia complutense. El discurso versa sobre el *Elogio del espíritu del siglo XVIII*. Podría tomarse base de este hecho para definir el movimiento de aquellos años como Ilustración retrasada y en nueva prueba de la vinculación de la Ilustración con el Liberalismo. Creo que las circunstancias dicen bastante.

Más explícito fué todavía el principal escritor político de aquel momento, Ramón de Salas. Salas acoge la revolución de 1820 por considerarla necesaria, ya que el anterior régimen se había colocado «frente a los principios del sentido común de la Naturaleza». No es que fuese un temperamento conspirador, ni que considerase valores propios en la revolución. Bien lo sentía; porque había sido lástima que Fernando VII no tuviese cerca de sí «un ministro amigo, bastante ilustrado, que convenciéndole de la necesidad inevitable de este suceso, que la Inquisición y los jesuítas no podrían retardar mucho tiempo, le movieran a hacer él mismo, sucesivamente y poco a poco, la revolución, empezando por ganar la confianza del pueblo, confesándole francamente y de buena fe los errores absurdos de la administración pública de España y asegurándole que iba a ocuparse todo en reformarlos y en hacer feliz a la nación». No pueden recogerse en un solo párrafo mayor número de conceptos iluministas. Encontramos allí la versión de la Ilustración, conservada inédita hasta el momento en que la libertad de imprenta permite su expresión. Salas no es un revolucionario; es simplemente un iluminista. Yo pensaba—agrega—que una mudanza total y repentina sería infinitamente arriesgada, y creía que una revolución hecha por el pueblo mismo sería para mi patria la mayor de las calamidades, una calamidad más terrible mil veces que el despotismo que la oprimía...

Las doctrinas del catedrático de Salamanca son expuestas en sus *Lecciones*, en relación directa con la Constitución de Cádiz, del estudio de los «principios generales de la ciencia social» y confrontando éstos con los de los distintos artículos de aquella ley fundamental. La postura de Salas es, por lo demás, ajena a la valoración puramente ideológica, advirtiendo el valor relativo de las disposiciones del poder. Las ideologías entran en Salas sobre una tradición cultural: el *Espíritu de las leyes*, de Montesquieu—dice—, circulaba por las manos de muchos jóvenes de talento; el *Contrato social*, de Rousseau, se tradujo y se copió furtivamente y corría en muchos manuscritos; los *Tratados políticos*, del abate Mably, eran bastante conocidos; se habían puesto en castellano, además, Beccaria y Filangieri. No faltó la colaboración personal de la influencia francesa sobre los desterrados políticos, y como éstos eran militares se contagiaron ejército y pueblo. Salas exalta a Montesquieu, que fué el primero—afirma—que tradujo la legislación a un sistema razonado. Los defectos del autor del *Esprit des lois* son—asegura—los propios de la época, pues Montesquieu no pudo imaginar los experimentos y pruebas que conoció la política de los cincuenta o sesenta años posteriores a su muerte, en los que «se dió un adelanto de siglos».

Para Salas la ciencia política es la «ciencia de la felicidad social»,

conceptos análogos a los que exponía Destutt de Tracy en el *Comentario* a Montesquieu. El iluminismo campea en toda la obra del catedrático salmantino. Exalta «las luces» frente a la política que, según dice, apoyaba la estupidez para poder mantener la obediencia pasiva. Sólo por bajo de esa vigilancia habían entrado los rayos de la luz, mas quien la veía no podía propagarla. Fueron así escasos los libros políticos; hasta que al fin las luces «han pasado los montes y los mares para venir a darnos una Constitución sabia y amiga del pueblo, que con ella ha recobrado sus derechos, ocupa un lugar muy distinguido entre las naciones cultas y está a cubierto de toda especie de opresión». Convencido de la fórmula, cree un deber extremar su difusión, para afirmar y conservar «los bienes inmensos que debemos a esta carta sagrada». Para ello es necesario la instrucción, «compañera inseparable de la libertad». Pide así también la libertad intelectual contra las exageraciones de la autoridad magistral. Frente a Platón y a Aristóteles, el genio independiente y fuerte debe examinar las doctrinas recibidas y descubrir sus errores para servir a la Humanidad. El movimiento de 1820 es arrollado, pero resurge en 1837, y tras la dictadura de O'Donnell, cuando el liberalismo se hace revolucionario. Corresponde a estas etapas Martínez Marina, que quiso interpretar la Constitución de Cádiz, y en general las Asambleas ligadas a aquélla como auténtico resurgimiento de las antiguas Juntas nacionales del reino de Castilla en su *Teoría de las Cortes*, y las dos fracciones del partido liberal: los moderados, con Martínez de la Rosa, en contacto con Francia, y los exaltados, con el conde de Toreno, admiradores de Inglaterra. Mas con ser extranjeras las ideas y aun extranjera su activa proyección, parece que el término «liberal» se aplica precisamente en España por vez primera para designar un partido político. Hay liberales desde que hay serviles, y con ellos suena durante el siglo XIX y aun en parte del XX.

J. BENEYTO: *La Escuela iluminista salmantina*, Salamanca, 1949.—CRISTÓBAL BOTELLA: *Del socialismo y los anarquistas*, Madrid, 1895.—JOSÉ CANALEJAS: *La política liberal*, Madrid, 1912.—M. CUEROS ENRÍQUES: *Eduardo Chao*, Madrid, 1914.—M. DE MIRAFLORES: *Apuntes histórico-críticos para escribir la historia de la revolución en España*, Londres, 1834.—JESÚS PANDO: *Estudio acerca del partido liberal*, «Rev. de España», 1909. E. M. DEL PORTILLO y C. PRIMELLES: *Historia Política de la Primera República Española*, Madrid, 1932.—RIAZA: *Las ideas y su significación en la obra de Martínez Marina*, «Rev. Ciencias Jur. y Soc.», 16, 1933.—E. RODRÍGUEZ-SOLÍS: *Historia del partido republicano español*, Madrid, 1892-1893.—J. SARRAILH: *Un homme d'Etat espagnol: Martínez de la Rosa*, Burdeos, 1930. *La contre-révolution sous la Regence de Madrid*, Burdeos, 1930. LUIS DE SOSA: *Martínez Marina*, Madrid, s. a.

145. LA CONTRARREVOLUCIÓN: BALMES Y DONOSO

La repercusión de la Revolución de 1789 ofrece el testimonio de Lorenzo Hervás y Panduro, que publica, en 1803, sus *Causas de la Revolución francesa*. La obra estaba escrita desde 1794 y lo fué a las instancias de don Tomás Bernard «para que sirviese de lección a los españoles».

Hervás comienza proclamando que el abandono de toda religión es la parte fundamental de la subversión vivida en Francia y la causa primitiva y efectiva de sus desastres. Las raíces están en el jansenismo y en el calvinismo, en la filosofía y en la masonería. Por consiguiente, la lección que los españoles deben aprender es la de volver a la Iglesia y exaltar los elementos y la fuerza vinculativa del catolicismo, que son, para Hervás, cimentación imprescindible de toda tarea conservadora.

El caos doctrinal con que se inicia el siglo no es el ambiente más adecuado para preparar semejantes posturas. Jovellanos había dejado paso a Godoy; a los hombres formados en la tradición escolástica suceden en el poder los recién venidos al favor o a la valía reales. La única reserva son algunos sacerdotes pertinaces como los padres Alvarado y Vélez.

El primero, más conocido con el seudónimo de *El Filósofo Rancio*, si no puede decirse con Menéndez y Pelayo que llene él solo un período de nuestra historia intelectual, sí revela una formación profunda y un cierto conocimiento de la antigüedad clásica y patrística y de nuestros teólogos escolásticos. El padre Alvarado se expresa en sus *Cartas* en estilo periodístico, atacando la filosofía al uso. Sus argumentaciones, a menudo vulgares, tratan de desenmascarar a quienes utilizan la libertad, «prenda la más preciosa del hombre»—dice—, dándole concepto errado y funestísimo. De no menor eficacia y con singulares dotes de polemista es el padre Vélez, obispo de Ceuta y arzobispo de Santiago, que escribe contra las disposiciones del liberalismo doceañista su *Apología del altar y del trono*, escrita en 1818 e impresa en Madrid en 1825.

El movimiento político de signo contrarrevolucionario tomó como centro la defensa de Fernando VII y está caracterizado por técnicas dialécticas desconectadas del mundo y de la historia. En la política activa constituye los partidos absolutistas o apostólicos, que buscan el apoyo de las grandes potencias para afirmar el antiguo régimen. Esa es la significación de la intervención del cuerpo expedicionario del duque de Angulema con sus Cien mil Hijos de San Luis.

Acaso la versión más auténtica haya de ser buscada en el carlismo, cuya construcción teórica no ha sido señalada por ninguna figura descollante y en cuya línea se debe citar el nombre de Antonio Aparisi y Guijarro (1815-1872).

En realidad hay en el carlismo dos cuestiones: pleito dinástico e ideología, mas ambas mezcladas y, lo que importa especialmente, una propia conciencia.

El arranque de esta postura puede ser—como quiere Suárez Verdaguer—el manifiesto llamado «de los Persas», elevado a Fernando VII por diputados gaditanos partidarios suyos y de la tradición nacional frente a la democracia «a la francesa». Quieren monarquía absoluta, pero no arbitraria, y pactos entre el pueblo y el rey renovados en cada nueva coronación. Este documento fué obra del sevillano Bernardo Mozo de Rosales, marqués de Mataflorida, que aparece ahí como primer firmante y figura luego en el bando carlista, miembro de la Regen-

cia de 1821. Entre estos dos momentos hay que señalar el manifiesto del catalán barón de Eroles, y, algo más tarde, el movimiento de 1827, que trata de alzar a don Carlos María Isidro frente a Fernando VII. Se exterioriza así la bifurcación de la dirección antiliberal, que toma dos matices: absolutista con el rey restablecido, y tradicionalista con el pretendiente. La circular de Merino en 1833 documenta esta última posición. Para sus partidarios, frente a la monarquía tradicional no sólo está el liberalismo, sino el mismo rey Fernando, contra el cual piden la vigencia de las leyes fundamentales del reino. Como entre éstas figura el orden dinástico (que el rey no puede alterar), fácilmente se complica la ideología con el tema de la sucesión.

Mas sobre todos estos antecedentes es interesante notar que las dos mayores personalidades de estirpe ideológica contrarrevolucionaria son dos tradicionalistas que no se afiliaron, sin embargo, a la organización política correspondiente: Balmes y Donoso.

Jaime Balmes (1810-1848), sacerdote, matemático, filósofo, historiador, periodista, llena sus últimos diez años de acción incansable con sus revistas *La Civilización*, *La Sociedad* y *El Pensamiento de la Nación;* con sus libros *El criterio* y *El protestantismo comparado con el catolicismo,* y sobre todo por una enorme preocupación social y política, proyección de sus tesis. Si se busca un término para situarle, quizá ninguno tan expresivo como su aspiración a la concordia y a la paz civil. No es un contrarrevolucionario, sino un hombre que rehuye la Revolución, pero que está dispuesto a estudiarla. Serenamente empieza a distinguir, y acaso por la distinción espera llegar al acuerdo.

Las teorías políticas de Balmes, desperdigadas en libros y en artículos, pueden ser condensadas sobre la línea de la sociabilidad y contra el pactismo, acatando a la autoridad, apoyada por Dios, y en la espera de que la resistencia haya de ser deber; la libertad ha de concertarse con la verdad y con el orden... Las referencias más concretas al régimen democráticoliberal se encuentran en la disección que hace del protestantismo. Hay dos democracias—dice—: la protestante y la cristianocatólica. El sufragio es combatido porque confunde las opiniones y las verdades, el número y el objeto. Quiere unas Cortes tradicionales y un constitucionalismo eficaz. Se lanza contra los Parlamentos que encubren camarillas. La soberanía es del monarca; las Cortes poseen competencia hacendística y fiscalizadora.

En conjunto, el ideario balmesiano es el católico; su doctrina muestra conformidad con la pontificia. Refuta cuanto procede de Hobbes, de Grocio y de Rousseau. No se cierra a las influencias. La de Bentham se advierte en la proclamación de su fórmula del ideal humano: la mayor inteligencia, la mayor moralidad y el mayor bienestar posible para el mayor número de hombres. Mas ya no está aquí la simple *cupiditas* de la *hapiness* británica, sino la vieja *felicitas.*

Balmes fué un enamorado de la concordia, y por serlo lo fué también de la unidad. Sin unidad no hay concierto—dijo—, sin concierto no hay orden y sin orden no puede subsistir el mundo físico ni el moral. Es monárquico y católico, por lo que estas dos posturas representan en el orden. Comprende el poder político como expresión del poder

social. Para Balmes, el drama de España es así la inadaptación de los términos nación y gobierno.

Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas (1809-1853), fué otra importante personalidad. Su obra fundamental es el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid, 1851. Todos los derechos son para él reflexión de los derechos divinos. El pecado corrompió en el hombre a la humana naturaleza. Y aunque en este aspecto la teorización donosiana esté más próxima al protestantismo y al maniqueísmo, la aplicación que hace, frente a la posición progresista, le acerca en sus conclusiones a la dirección católica. El punto de partida para su meditación es el del pesimismo en cuanto a la actividad que naturalmente desarrollan los hombres y la creencia en el estado feliz anterior a la Historia. Donoso ofrece tres períodos, apareciendo en ellos como doctrinario, como tradicionalista y como revolucionario; un examen detenido de su personalidad nos orienta hacia el reconocimiento de esas versiones como matices de su misma vida.

La representación más poderosa de su política está ligada a la interpretación que hace, en su famoso discurso sobre la dictadura, de la revolución de Febrero que echa abajo la monarquía francesa. Esa revolución llega de improviso—dice—, como la muerte. Y frente al desorden que implanta sólo hay una solución: la dictadura; esa dictadura que es en el Estado «lo que el milagro en la teología». La dictadura queda definida por Donoso como la concentración en una sola mano de las fuerzas resistentes frente a las fuerzas invasoras. No hay sino «escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del Gobierno».

Visto de esta manera y sobre esta faceta esencial de su pensamiento, Donoso ha sido considerado por C. Schmitt como el primer teorizante del Estado que saca la consecuencia de que, ante la total destrucción del concepto tradicional de la legitimidad, sólo queda el recurso de la dictadura. Donoso representa un decisionismo específico, y como tal ocupa un puesto descollante en la historia doctrinal del siglo XIX.

Llama la atención, sin embargo, su falta de influencia, sobre todo conociendo su situación en el mundo de la política europea y la traducción de su *Ensayo*. Schmitt ha visto como razones de esa limitación su estilo antirromántico y, sobre todo, el hecho de que haya atacado precisamente a un socialismo (el de Proudhon) que no ha perdurado, invalidándose así, frente al marxismo, su teorización argumentadora.

Aunque no en el tereno político, conviene notar la significación de algunos intelectuales tradicionalistas, como Gumersindo Laverde, que exalta y estudia puntos olvidados de la filosofía política española del siglo XVI. Laverde admite la libertad en lo que atañe al orden natural y a imitación del «Ama a Dios y haz lo que quieras», de San Agustín, proclama su consigna: «Cree en Dios y piensa como quieras.»

El patriotismo hizo político a Antonio Aparisi y Guijarro como personalidad ligada vigorosamente a la acción carlista, defensora de una democracia campesina y militar. Aparisi vió exactamente que el gran problema de la política española era el de la unidad, que impulsaba a los Gobiernos a proclamar unión y coalición en frentes partidistas. «Si proclamáis unión moderada—escribe en una ocasión Aparisi—, vi-

viréis un año; si proclamáis unión liberal, podréis vivir año y medio; si queréis vivir más, tenéis que proclamar unión española.» Otra vez dice: «Su señoría me llama moderado, y yo no tengo nombre, porque estoy esperando un nombre que puedan llevar, sin considerarse humillados ni vencidos, todos los hijos de España.» La idea supervive en Vázquez de Mella, gran orador, también ligado ideológicamente al grupo carlista.

No unión española, pero sí al menos paz y orden público fué lo que dió la Restauración. Llegaba con ella la vía media tras repetidos ensayos—sobre todo en las Constituyentes de 1845—, y desde Jovellanos atrás, con los moderados y los conservadores. El hombre de esa etapa fué Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897), estudioso de la historia y conocedor del país, que buscaba ajustar la Constitución externa a la interna, a esa—dice—que está escrita por el dedo de Dios en el polvo de los siglos. Para Cánovas la sociedad tiene una realidad natural y no puede interpretarse sobre esquemas pactistas. El realismo canovista deja vivir a España, tras las agitadas vicisitudes de todo un siglo, una época si no muy fecunda desde el punto de vista cultural, tampoco tan gris como suele pensarse. Pertenece a ella, y brilla como su más alta personalidad en la intelectualidad y en la erudición, Marcelino Menéndez y Pelayo, cuya obra está llena de fervor español y de valoraciones y de construcciones de carácter político. Menéndez y Pelayo intervino en la política afiliado al partido conservador, si bien su actuación en este terreno es tan reducida como extensa y ejemplar la literaria.

Y señalando su desplacer por aquel mundo histórico que conocen de jóvenes, suenan también los que luego constituyen la llamada «generación del 98», críticos implacables de la España de Cánovas, vista como panorama fantasmagórico.

CHARLES BENOIST: *Cánovas del Castillo, La Restauración renovadora*, Madrid, 1931.—JOSÉ CORTS: *Balmes y su tiempo*, «Rev. Est. Pol.», 4, 1944. *Perfil actual de Donoso Cortés*, Rev. cit., 5, 1945.—LUIS DÍEZ DEL CORRAL: *El liberalismo doctrinario*, Madrid, 1945. F. ELÍAS DE TEJADA: *Para una nueva perspectiva del pensamiento político de Donoso Cortés*, «Rev. Fac. Der. de la Univ. de Madrid», 1944.—A. ESPINA: *Cánovas del Castillo*, Madrid, 1946.—VICENTE GENOVÉS: *Las primeras campañas políticas de Aparisi y Guijarro*, «Rev. Est. Pol.», 13, 1945.—L. GONZÁLEZ ALONSO-GETINO: Prólogo a *Obras escogidas del Filósofo Rancio*, Madrid, 1912.—J. GROS RAGUER: *Las postrimerías del apostolado político de Balmes*, Barcelona, 1947.—PEDRO LAÍN ENTRALGO: *Menéndez y Pelayo. Historia de sus problemas espirituales*, Madrid, 1945. *La generación del 98*, Madrid, 1946. A. LÓPEZ NÚÑEZ: *Inventario bibliográfico del grupo de la democracia cristiana*, Madrid, 1914.—E. LUÑO PEÑA: *El pensamiento social de Jaime Balmes*, Vich, 1945.—FRANCISCO MARTÍNEZ LUMBRERAS: *El pensamiento y la acción tradicionalista en España durante el siglo XIX*, Granada, 1938.—ROMÁN OYARZUN: *Historia del carlismo*, Madrid, 1943. F. M.ª PALMÉS: *Balmes y el Papa*, Vich, 1944.—A. PONS HUMBERT: *Cánovas y el Derecho público*, Madrid, 1929.—C. SCHMITT: *Donoso Cortés, su posición en la Historia de la Filosofía del Estado Moderno*, Madrid, 1930.—EDMUNDO SCHRAMM: *Donoso Cortés*, Madrid, 1936.—F. SUÁREZ VERDAGUER: *La formación de la doctrina política del carlismo*, «Rev. Est. Pol.», 1946. *La crisis política del antiguo régimen en España*, Madrid, 1950. F. VALLS TABERNER: *Balmes ante el problema constitucional de España*, Vich, 1939.—DIETMAR WESTEMEYER: *Donoso Cortes, Staatsmann und Theologe*, Muenster, 1940.—*Balmes, filósofo, social, apologista y político*. Madrid, Miscelánea del Instituto Balmes, 1945.

LIBRO VII

LA CRISIS DEL ESTADO LIBERAL

CAPITULO L

LAS TENTATIVAS DE REORDENACION POLITICA

146. LOS INCONVENIENTES ADVERTIDOS

La crisis del Estado liberal aparece reconocida en el último cuarto del siglo XIX, una vez que había agotado casi por completo, por lo menos en la zona experimentada, su función histórica de unificar las sociedades nacionales. Se vió en aquel instante el primer inconveniente: su impotencia para dirigir las fuerzas económicas en pugna, sometidas a un decisivo dominio de poderes que quedaban al margen de la obra política. Es concretamente el ejemplo de la capacidad de la plutocracia para mantener partidos e imponer en ellos sus propias apetencias bajo el disfraz de los intereses comunes. Fué ya Paretto quien vió este problema de la plutocracia, fuerza poderosa que debe ser ignorada por el Estado liberal, con la consecuencia de que queda exenta de control, pero libre para actuar en el Estado y contra él.

Al servicio de las particulares preocupaciones fueron presentadas a la Política series diversas de problemas formales: monarquía o república, unicameralismo o bicameralismo, centralización o descentralización, tolerancia de subpoderes o cesión de soberanías, sociedad o individuo, libertad o ley, libertad o igualdad... En el fondo se trataba siempre de lo que el Estado debía hacer, naciendo las líneas liberal e intervencionista con el efectivo triunfo de ésta no sólo en los regímenes totalitarios... Elorrieta señala como una de las causas de la crisis del liberalismo el anhelo de resolver la propia crisis de la autoridad; ese anhelo condujo muy a menudo a abandonar el régimen constitucional y parlamentario para entregarse a una dictadura, efectiva siempre, aunque más o menos enmascarada según las circunstancias. De este modo se plantea otra vez el tema de la crisis en relación con los elementos técnicos y formales.

En el caso del parlamentarismo, las causas operantes son más que nada de carácter esencial. Heller subrayó como razón de su agonía la falta del supuesto de una comunidad de valores y de aspiraciones, es decir, la ruptura del fondo nacional.

Recuérdese que el liberalismo surge coetáneamente al nacionalismo, y aquel trasfondo era necesario para la vigencia del sistema pluripartidista. No pueden llevarse a la decisión de los comicios cuestiones ligadas a las propias esencias y existencias del pueblo mismo. Si se prescinde del marco nacional, el sistema presenta numerosos inconvenientes. La crisis del Estado liberal parece, de ese modo, crisis de esencias, de creencias y de instituciones.

Ha cambiado el concepto de la soberanía: hay un nuevo sujeto que es la comunidad, que ha impreso una significación ética a su poder. Por obra del movimiento social que ha arrastrado al «cuarto estamento», se ha planteado una transformación política general.

El interés de la dirección individualista iniciada por Max Stirner (1806-1856), no fué notado sino por Hartmann en 1892. La doctrina liberal—como nota Rivera Pastor—es llevada a sus últimas consecuencias por su obra; los antecedentes habrán de buscarse en la izquierda hegeliana, puente entre Feuerbach y Nietzsche. Stirner llegaba a la exaltación individual bajo la consigna de que para cada uno nada hay superior a sí propio. Y así el *yo* actúa en la Política, haciéndose todo o destruyéndolo, con Fichte o con el nihilismo. Esta orientación enfrenta al individuo con el Estado, y al fundamentarse en raíces liberales conduce a la crisis de sus consecuencias: La voluntad individual y el Estado son potencias mortalmente enemigas—dice Stirner—y entre ellas no cabe la paz. El Estado—añade—tiene siempre como único fin la limitación, el dominio y la subordinación del individuo: «Por eso, el Estado y yo somos enemigos...» Ya está ahí sentado el anarquismo, roedor de las formas políticas, y a su margen la valoración del trabajo en la liberación individual: el Estado se funda—concluye—sobre la esclavitud del trabajo; cuando éste se libera, el Estado está perdido.

El siglo XIX no hizo mérito de estas teorizaciones. Lombroso consideró al anarquismo como un caso patológico social; los anarquistas, según él, no son sino locos o «criminales natos». Pero de esas doctrinas derivaron las más acerbas críticas, y aun la dirección comunista de Bakunin, Kropotkin, Reclús y Grave.

Con Bakunin no sólo se plantea la quiebra del sistema político liberal, sino la del Estado, obra maestra de la Civilización. El Estado —escribe Bakunin—es una institución histórica transitoria, una forma pasajera de la sociedad. Y Kropotkin auncio la desaparición del Estado, a lo más tardar, para fines del siglo XIX.

No ha desaparecido, pero se ha mostrado tan agonizante su estructura como necesario en su función, y ha habido que adecuar nuevamente la forma al trasfondo, si bien dejando aún abierta la crisis tras el ensayo totalitario.

El liberalismo como estilo de vida reflejaba las aspiraciones y los ideales intelectuales, sociales, económicos y políticos de las clases nacientes del desarrollo burgués. Hay así un íntimo parentesco entre liberalismo y capitalismo. La burguesía defendió los derechos sustanciales del hombre para incorporarse a la vida pública, pero luego tendió a defender los derechos formales para seguir detentando el Poder.

De tal modo que históricamente se nos ofrecerá como un ejemplo más de hipocresía, de la afirmación de los principios y de la negación de las consecuencias o sencillamente de la traición que toda revolución encuentra en sus conductores.

La fuerza del individualismo y el demonio del dinero han hecho perder eficacia al Estado liberal. Empezando su libro sobre el fascismo, escribía Heller: «Parece como si nuestra época no acertara a dar una configuración política satisfactoria a la democracia de masas.» Ese era, en efecto, el problema; ya no se trataba del mando burgués que había cogido los resortes gubernamentales con el liberalismo, sino de la incorporación efectiva de la comunidad nacional.

F. BATTAGLIA: *I diritti fondamentali dell'uomo, del cittadino e del lavoratore*, «Rend. Acad. Sc.», Bolonia, IX, 1946.—J. BENEYTO: *¿La democracia muere?*, «Rev. Gen. Legis. y Jur.», 1929.—BOUSQUET: *Wilfredo Paretto*, París, 1928.—C. CARTON DE WIART: *Le crépuscule de l'Etat libéral en Belgique*, «Misc. Wermeesch», II, Roma, 1935.—ELORRIETA: *La democracia moderna*, Madrid, s. a.—J. H. HALLOWELL: *La decadencia del liberalismo como ideología*, trad. esp., Santa Fe, 1949.—H. HELLER: *Europa y el Fascismo*, Madrid, 1931. *Las ideas políticas contemporáneas*, trad. esp., Barcelona, 1932.—E. MANNHEIM: *El hombre y la sociedad en época de crisis*, trad. esp., Madrid, 1936.—G. DAL RÉ: *L'anarchia stirneriana*, Mantua, 1923.—L. RECASÉNS: *En torno al subsuelo filosófico de las ideologías políticas*, Madrid, 1928.—K. F. REINHARDT: *A realistic Philosophy*, Milwaukee, 1944.—F. RIVERA PASTOR: *Examen crítico de las ideas filosófico-jurídicas de Max Stirner*, «Rev. Ciencias Jur. y Soc.», 2, 1919.—A. E. SAMPAY: *La crisis del Estado de derecho liberal burgués*, Buenos Aires, 1942.—A. WEBER: *La crisis de la idea moderna de Estado en Europa*, trad. esp., Madrid, 1932.—ZOCCOLI: *L'anarchia*, Turín, 1907.

147. EL SINDICALISMO

La versión más radical y típica frente al Estado liberal corresponde al primer esfuerzo de incorporación del nuevo estamento: al sindicalismo; bien que éste lleve la reacción al punto de prescindir del Estado, desintegrando en sus esencias el organismo político, al apoyarse en la teoría de la acción directa.

Visto desde el plano de las ideas, el sindicalismo considera la función económica como la primordial. En el Congreso de Montpellier, en 1902, se trató del gobierno ideal futuro, dándose punto de partida a la utopía correspondiente. El orden buscado por el sindicalismo consiste en el Estado confederal, sobre el esquema de la Confederación General del Trabajo. El Sindicato constituye la célula del nuevo régimen. Los trabajadores son clasificados por grupos; cada uno de éstos dispone de las primeras materias, mientras el capital queda en común para los distintos sindicatos, que son agrupados en Federaciones nacionales. La ley es suprimida; la reemplaza una ordenación jurisdiccional, una de cuyas primeras sanciones es la de expulsión del territorio. El ejército, abolido también, es sustituído por milicias locales. El trabajo está colectivizado. Los órganos centrales del poder son el Congreso de la Confederación y su Comité federal, que viene a ser el ejecutivo.

El sindicalismo no ha dejado de influir en ciertos autores a consecuencia de la aplicación al campo político de determinadas actitudes propias del romanticismo. Un buen ejemplo es el de Sorel, cuyas *Réfle-*

xions sur la violence (París, 1919) tienen notable resonancia. Otro movimiento que se plantea las mismas cuestiones, sobre el estudio de los fallos del liberalismo, es el corporacionista. Emilio Durkheim (1858-1917) representa en sus primeras teorizaciones la comprobación de la situación anárquica presente, donde los más importantes dominios de la vida están fuera de toda acción moral, por la falta—en gran parte—de una regulacion de los asuntos económicos. La postura de Durkheim es corporacionista. El Estado—dice—no puede ocuparse de todo: hay que constituir fuera del Estado un haz de fuerzas colectivas cuya influencia reguladora pueda ejercerse con mayor variedad. Estas fuerzas se concretan en los grupos ocupacionales o profesionales; situando las gentes no por su pensar, sino por su hacer; por las tareas más que por las opiniones. Estos grupos han existido siempre—añade—y habrán de ser recogidos mediante una adaptación de su esquema a las nuevas condiciones y circunstancias.

Con diferencias propias, la teorización durkheimiana se relaciona con los movimientos de fondo católico y con el gremialismo socialista. Merecen relieve las tesis divulgadas por Hilario Belloc, que ha hecho una vigorosa crítica del régimen político en su *The servile State* (1912) y ha señalado la crisis de nuestra civilización en un reciente libro así titulado.

En España recoge ideas semejantes José Larraz, que prevé la evolución hacia formas gremialistas como imaginable meta común de las dos revoluciones del siglo: la soviéticomarxista y la capitalista-liberal. Vivimos—escribe—un paréntesis a punto de cerrarse, en el que quedará ordenado el mundo sobre la imagen del Estado de corte clásico, pero actualizado, con gremios de derecho público, soberanía social y representación orgánica.

Por lo demás, el hecho sindical fué tomado en cuenta por la Constitución alemana de 1919, que lo afirmaba como supuesto real de la vida política, señalando así un momento evolutivo de especial valor, mientras la «política social» no es sino una corrección a la política liberal burguesa, que de este modo se confiesa en crisis.

J. ASPIAZU: *El Estado corporativo*, Madrid, 1934.—HARRY E. BARNES: *Durkheim' Contribution to the Reconstruction of Political Theory*, «Pol. Science Quart.», 35, 1920. J. BENEYTO: *Tres historias de Unidad*, Madrid, 1943.—G. D. H. COLE: *Some Relations between Political and Economic Theory*, Nueva York, 1934.—F. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ PRELITO: *El sistema sociológico de Durkheim*, «Rev. Intern. de Sociol.», VI, 1944.—A. P. LA FONTAINE: *La philosophie d'E. Durkheim*, París, 1926.—G. G. GRAND: *La philosophie du syndicalisme*, París, 1911.—J. LARRAZ: *La meta de dos revoluciones*, Madrid, 1945.—R. L. MOTT: *The Political Theory of Syndicalism*, «Pol. Sc. Quart.», 37, 1922. PATOAD y POUGET: *Syndicalism and the Cooperative Commonwealth*, trad. ingl., Oxford, 1913.—O. SPANN: *Der wahre Staat*, Jena, 1931.

148. EL MOVIMIENTO SOCIALISTA

El fenómeno más importante de nuestro siglo es, sin duda, el socialismo, que justamente se presenta—a los efectos de la crisis política—como antagónico del liberalismo. Cuando, en la mitad de la pa-

sada centuria, combatía Rosmini al socialismo y al comunismo, escribía: Estas gentes «no pueden ser liberales». En efecto, para Rosmini el liberalismo era el sistema del derecho y de la política que aseguraba «el precioso tesoro de las libertades jurídicas», en tanto que los socialistas, no contentos con reformas políticas, revolvían las bases de la sociedad.

Tras la primera etapa utópica de Owen, de Saint-Simon y de Cabet, llegó la superación realista de Blanc y de Proudhon, y especialmente de Rodbertus, de Lassalle y de Marx, ligada al *Manifiesto* de 1848, y del *Manifiesto* a la Asamblea de Erfurt, que aclama el programa designado con el nombre de aquella ciudad (1891). El programa de Erfurt—escribía Besteiro—señala el triunfo teórico indiscutible de las concepciones de Marx, sostenidas por Kautsky en horas difíciles, frente a la posición reformista. En Erfurt se consideraron ineficaces las distintas reformas. En sus conclusiones se estimó que la actividad económica del Estado constituye la base del proceso natural que conduce a la comunidad socialista. Consumada esta etapa, cuando las clases trabajadoras lleguen a dominar el Estado, éste dejará de ser una empresa capitalista y entonces será posible transformarlo en una comunidad socialista.

Frente a la utopía sindicalista, el socialismo no quiere trazar un cuadro del Estado futuro. Es ridículo—subrayaba Basteiro—exigir esa determinación. Lo que importa es poseer un sentido socialista y una clara conciencia de la situación circunstante; más que programas, estados de espíritu.

La intervención política del movimiento socialista está ligada al desenvolvimiento de las Asociaciones obreras. En 1863 se fundan la Asociación General de Trabajadores, con Fernando Lassalle, y el Partido socialdemocrático, que tiene como teorizante a Carlos Kautsky. El movimiento se refleja en Inglaterra con la Fabian Society (1884). En España, el primer testimonio es de 1871, con el debate en las Cortes sobre la Asociación Internacional Obrera.

Visto desde el plano de la historia de las ideas, la mayor personalidad del socialismo es la de Carlos Marx (1818-1883), y su formación debe la más importante ayuda al filósofo Feuerbach, cuyo libro sobre el cristianismo plantea las consecuencias materialistas con un realismo absoluto y un racionalismo radical de evidente huella en Marx, a quien más que el Derecho, que estudió sin vocación, le apasionaban la Filosofía y la Historia.

Según la versión dada por Lenin, Marx continúa tres corrientes: la filosófica clásica alemana, la económicopolítica clásica inglesa y la del socialismo francés. De la primera, Feuerbach es el puente entre Hegel y Marx. De Feuerbach proceden la versión del hombre como estómago y la postura antirreligiosa arrancada de la tesis de la divinidad obra del miedo. De la escuela inglesa se acoge a Adam Smith, con su teoría del trabajo como principal fuente de la riqueza. También algo de Malthus y sobre todo de Ricardo, de quien son tributarias las teorías de la renta y del salario, difundida esta última por Lassalle como «ley de bronce». En fin, del socialismo francés más

que la utopía de Babeuf y la filosofía social ilustrada, se recogen la condenación de la propiedad individual de las tierras de aquél y de Saint-Simon la visión de la revolución como lucha de clases. La personalidad de Marx supera sus raíces. Hacia 1845 puede datarse, con sus once tesis sobre Feuerbach, una propia concepción. Ya Engels en 1886, publicando esa doctrina, habla de materialismo marxista. Para Engels, Marx trasplanta a la Historia lo que Feuerbach creyó encontrar en la Naturaleza. De ahí su explicación materialista de la Historia y su concepto de la lucha de clases, que habrá de culminar con el aniquilamiento de la burguesía y la implantación de una sociedad aclasista.

La teoría del Estado se debe más bien a Engels, quien parte del estudio de la *polis* griega. Desde su origen—dice—el Estado es un órgano de dominación de una clase. La elaboración posterior, leninista, ofrece al «Estado-hacha», en la frase de Stalin, como instrumento de decapitación de la burguesía. Así entra plenamente en esta versión el sovietismo, aplicación del marxismo que no agota las fórmulas socialistas sino sólo un aspecto del socialismo marxista. Bien puede afirmarse, en efecto, como socialismo mucho de lo que se ha ido recogiendo para vivificar los elementos permanentes encuadrados en la fórmula liberal.

W. ANDREAS: *Staatssozialismus und Staendestaat*, Jena, 1931.—BESTEIRO: Prólogo a la trad. esp. de *El programa de Erfurt*, de KAUTSKY, Madrid, 1933.—HUBERT BOURGIN: *Fourier*, París, 1905. *Le socialisme française de 1789 a 1848*, París, 1912.—G. D. H. COLE: *The life of Robert Owen*, Londres, 1930.—V. CONSIDÉRANT: *Exposition du système de Fourier*, París, 1845.—M. CORDERO: *Los socialistas y la revolución*, Madrid, 1932.—B. CROCE: *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, 1921.—F. DE LOS RÍOS: *El sentido humanista del socialismo*, Madrid, 1926.—G. GENTILE: *La filosofia di Marx*, Pisa, 1890.—F. GREGOIRE: *Aux sources de la pensée de Marx*, París, 1947.—CH. J. MC. FADDEN: *La filosofía del comunismo*, trad. esp., Valladolid, 1949.—SIDNEY HOOK: *From Hegel to Marx*, Nueva York, 1936.—L. LOMBARDI: *La dottrina marxista*, Roma, 1947.—H. DE MAN: *Más allá del marxismo*, Madrid, 1933.—F. MEHRING: *Carlos Marx*, Madrid, 1932.—W. PARETTO: *Les systèmes socialistes*, París, 1926.—GIACOMO PERTICONE: *Storia del comunismo*, Milán, 1940.—J. PLENGE: *Marx und Hegel*, Tubinga, 1911.—G. RENZI: *Filosofia dell' autorità*, Génova, 1920.—F. SOLER PÉREZ: *Contribución al estudio de la génesis del marxismo*, Madrid, 1920.—F. SUÁREZ VERDEGUER: *La Internacional en las Cortes de 1871*, «Rev. Est. Pol.», 4, 1944.—EGON WERTHEIMER: *El laborismo británico*, Madrid, 1930.—F. WOLTERS: *Von der Herkunft und Hedeutung des Marxismus*, «Festgabe f. Gotheín», Berlín, 1923.—G. ZAIDEL: *Bakounine et Marx à l'époque de la Révolution de 1848*, «Bull. Intern. Comm. of Histor. Sc.», 5, 1933.

149. LAS FORMAS ESTATALES TOTALITARIAS

El estudio de la situación política europea hizo pensar en una crisis de autoridad; tratóse de vigorizar los instrumentos de la coacción e incluso de montar sobre la realidad de la dictadura una nueva teoría del Estado. Los intentos han conducido a la creación de las formas estatales llamadas totalitarias, experimentadas con el sovietismo, el fascismo y el nacionalsocialismo, en Rusia, en Italia y en Alemania, respectivamente.

Rusia fué la primera en iniciar la transformación, en noviembre de 1917, con la toma del Poder por los bolcheviques, partido dispuesto

a aplicar un régimen marxista comunista. El sovietismo aparece desde ese momento como una forma de gobierno absoluto en la que una clase ejerce todo el poder por medio de representantes revocables. Coinciden en Rusia un poder ilimitado y concentrado, y una pluralidad de órganos de gobierno. La representación es censitaria y restringida. La estructura ofrece el contraste entre el federalismo y el unitarismo. Alexeiev dice que el federalismo se liga a la aspiración mundial, en tanto que el principio unitario representa la huella de la organización zarista. Faltan los derechos subjetivos; el poder estatal es ilimitado, la facultad discrecional muy extensa; cuando la norma es insuficiente se vincula al órgano, determinando el nacimiento de la ley sobre la concreta decisión.

Se ha discutido el carácter estatal de la organización sóviética. Para Orlando no cabe negar esa calidad, aun cuando se dé una situación de paradoja, que no puede resolverse sino con diversas hipótesis, coincidentes en su complejidad, y entre ellas con la de una prolongación del período de suspensión de la vida del derecho que es propio de todas las revoluciones, y la de la falta de correspondencia entre los principios y las realidades. Otros autores han calificado al orden político ruso como Estado-objeto, ya que el titular de la soberanía es la clase en cuanto grupo internacional. La persona estatal identifica el interés de la clase proletaria internacional y se presenta como objeto titular de esa soberanía, siendo anterior y posterior a la estructura formal. La experiencia rusa interesa tanto al historiador como al sociólogo.

Poco después del movimiento soviético surge, en Italia, el fascismo. En principio supone un programa nacionalista adaptado al régimen económico, con raíces de contrarrevolución francesa y de romanticismo alemán. Se trata de una experiencia política que ha sido justamente explicada por Del Vecchio como tentativa para resolver la crisis del Estado en el aspecto de su desintegración económicosocial. Lo expresa así la caracterización constitucional reconocida a la ley de 3 de abril de 1926, previniendo y normando la resolución de los conflictos obreros, y la Carta del Trabajo, de 21 de abril de 1927, que condensa los principios de la política social. El fascismo vió la quiebra liberal como una desvalorización del fondo patriótico previo exigido por la Revolución. La nación ha de ser considerada como unidad moral, política y económica, por encima de los individuos y superando los partidos. El individuo no está fuera del Estado, como en el liberalismo; ni contra él, como en el anarquismo; sino en el Estado, que es, además, un orden ético, titular de voluntad propia.

El nacionalsocialismo fué instaurado en Alemania en 1933 y se explica por otras razones. Tiene un fondo nacionalista como el fascismo, pero descuella en él el elemento social. Se ofrece así como una crítica del sistema marxista, una recusación del régimen de partidos y una exaltación de los elementos patrióticos y productivos, frente al capitalismo y al comunismo. Llevado al terreno de las formas, este ideario dota al Estado de poderes político y militar con fuerza efectiva y recogiendo una población racialmente cerrada. El nacionalsocialismo se opone al parlamentarismo y quiere renovar instituciones germánicas

plebiscitarias y caudillistas donde la aclamación de una comunidad de combatientes sustituya a las votaciones de los Parlamentos.

Políticamente, la forma nacionalsocialista ha sido teorizada por C. Schmitt, con su construcción trimembre de Estado, Movimiento y Pueblo, en cuya unidad reside la del Estado, fundido en tres series distintas, cada una de las cuales puede ser tomada por la totalidad. Mientras en Italia el *Statuto* constitucional albertino se mantuvo de alguna manera bajo el régimen fascista, en Alemania el nuevo régimen se consideró fuera de toda relación con la Constitución weimariana.

La ruptura con el Estado liberal consiguió, sin embargo, en los ejemplos del totalitarismo claridades evidentes. Lo que califica esa ruptura es la actitud de beligerancia que toma el Estado, al aplicarse a la política la teoría militar de la movilización. Ha podido decirse exactamente que el Estado totalitario es un Estado bélico.

Mientras la forma estatal se acoraza, el individuo queda desprovisto de las defensas que habían elaborado las Declaraciones de derechos y aun de algunas que venían ligadas a la naturaleza del hombre. Si esta actitud puede justificarse en un determinado momento histórico, no encuentra sitio en la filosofía de cualquier *optima politia*. El propio Pontificado ha condenado el totalitarismo, como en los tiempos de la *Unam Sanctam*. La Encíclica de Pío XI, *Mit brennender Sorge* (1937), declaró que quien eleva la raza o el pueblo o el Estado, o una determinada forma suya (adviértase aquí la particularización específica), los representantes del poder estatal y otros elementos fundamentales de la sociedad humana a suprema norma de todo, aun de los valores religiosos, y los diviniza con culto idolátrico, «pervierte y falsea el orden de cosas creado y querido por Dios».

Desde un ángulo histórico el totalitarismo mantiene su interés como consecuencia de la posición absolutista hobbesiana y del democratismo que sigue al régimen de mayoría dominante: partido vencedor y voluntad de partido sustituída por voluntad del jefe. La gran quiebra del Estado liberal está precisamente en que haya podido ser asaltado con sus propias armas.

ALEXEIEW: *Die Entwicklung des russichen Staates*, «Jahrb. des Oeffentl. Rechts», 14, 1926.—K. AMBROZAITIS: *Die Staatslehre Wladimir Solowiew*, Paderborn, 1927.—VON BECKERATH: *Wesen und Werden des fascistischen Staates*, Berlín, 1927.—J. BENEYTO: *Nacionalsocialismo*, Barcelona, 1934.—J. BENEYTO y J. M. COSTA: *El Partido*, Zaragoza, 1939. CHAVELLE: *Syndicalisme révolutionnaire et syndicalisme réformiste*, París, 1909.—J. DAVIS: *A Sociological Interpretation of the Russian Revolution*, «Pol. Sc. Quart.», 37, 1922. F. M. DE FRANCESCO: *Lo Stato sovietico nella dottrina generale dello Stato*, Padua, 1932. G. GENTILE: *Origine e dottrina del fascismo*, Roma, 1934.—H. HELLER: *Europa y el fascismo*, Madrid, 1931.—E. LEONE: *Marx e Sorel*, Roma, 1923.—S. MALVAGNA: *Il pensiero politico di Sorel e il Fascismo*, «Riv. Intern. di Filos. del Dir.», 19, 1939.—MIRKINE-GUETZEWITCH: *Les droits de l'homme en Russie soviétique*, París, 1927. *La théorie générale de l'Etat soviétique*, París, 1928.—L. v. MISES: *Omnipotent Government, the Rise of the total State and total War*, Nueva Haven, 1944.—V. E. ORLANDO: *Metodo e tecnica giuridica nella doctrina sovietica*, «Scritti in on. di A. Salandra», Roma, 1928.—J. ORTEGA Y GASSET: *La rebelión de las masas*, Madrid, 1922.—W. PARETTO: *La transformazione dello Stato*, «Riv. di Milano», 1930.—G. PIROU: *Georges Sorel*, París, 1927.—H. RAUSCHNING: *The Revolution of Nihilism*, Nueva York, 1939.—E. DE ROSSIGNOL: *From Marx to Stalin*, Nueva York, 1940.—ROTH: *Der totalitaere Staat als Symptom unserer Zeit*, «Stimmen. der Zeits.», 1949.—R. SCHLESINGER: *Soviet legal theory, its Social Bach-*

ground and Development, Londres, 1945.—C. SCHMITT: *Die Diktatur von den Anfaengen der modernen Souveranitaetsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Munich, 1921. *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburgo, 1933.—ARRIGO SOLMI: *Origen y formas del nuevo Estado*. Valladolid, 1939.—G. DEL VECCHIO: *El Estado nuevo y sus bases jurídicas*, trad. esp., Valladolid, 1939.

150. EL PROBLEMA DEL HOMBRE

En la historia hay novedades, regeneraciones, innovaciones. Lo que vivimos no se puede clasificar limpiamente en categorías que empequeñezcan su misión, pues la originalidad no está tanto en los hechos como en el tiempo en que esos hechos aparecen.

Nunca se han visto catástrofes como las que nuestro tiempo contempla. La versión iluminista de la «invasión de los bárbaros» ha sido mil veces superada. Jamás fueron tan peligrosos para un pueblo—y para todos los pueblos—los fracasos políticos y militares o las expansiones ideológicas. España escuchó serenamente el parte de la derrota de su Armada en la jornada de 1588. Tenía aún el mundo hábitos morales, disciplina y costumbres. Todo esto se ha desvanecido.

La porosidad del hombre ante cualquier acontecimiento adquiere características exhaustivas. No es sólo esa guerra que ha entrado en la ciudad sin mirar su muralla; es la penetración del poder público en los dominios más radicalmente destinados a la intimidad... Ni el Derecho natural, ni el de gentes significan gran cosa; la Ley es un medio técnico al servicio de los titulares del poder. Los derechos del Derecho son ya simple lección o puro ejercicio silogístico. El Estado se hace Iglesia, olvidando su condición instrumental.

El hombre de esta hora advierte así, como ha notado Cabral de Moncada, tres convicciones: la vida política debe construirse como proyección de una dimensión más profunda de la vida intelectual; el Estado y el Derecho no son fines, sino simples tareas o quehaceres de una vocación humana de cultura; hay valores absolutos, superiores y anteriores al flujo de las contingencias históricas.

El problema del hombre se nos ofrece como problema esencial del ordenamiento que haya de ser especialmente valorado. Con la eficacia del poder del Estado se dibuja en su culminación la línea doctrinal leviatánica. Pero el logro de tal objetivo se consigue a costa de la cesión de aquellos derechos humanos con los que empezó a calificarse el mundo que ha presidido el desarrollo de la política del siglo XIX.

Y habrá que tornar a ellos, depurándolos, vigorizando con savia religiosa sus raíces, e inyectándolos en su mejor ambiente, pues para que viva el individuo como hombre entero hace falta la paz, y no hay paz sin el consorcio de la autoridad con la justicia. La ley ha de responder a la ética; la política a la moral; y el gobernante, a la prudencia. Ante los desórdenes que ha producido la exaltación ideológica adquiere expresiva resonancia un pasaje de nuestro Alvaro Pelayo: *Pax enim et unitas subditorum est finis regentis*.

Este es, en efecto, el fin de la Política. Esa la tarea de los que dirigen la nave del Estado. A su lado, para conseguir la unidad y la con-

cordia de los súbditos no han de huir el hombro los intelectuales, y hay que cargar sobre ellos la misión, ciertamente liviana, de llevar y servir como divisa la que Vives llevó y sirvió en su tiempo azaroso también: *Sine querela*.

Ella será, sin duda, la mejor conclusión del examen de las vicisitudes políticas ideológicas que acabamos de bosquejar panorámica y sintéticamente, y el camino para un orden que de una vez prefiera la autenticidad a la arbitrariedad.

H. BELLOC: *Survivals and new arrivals*, Londres, 1939.—J. BENEYTO: *Lección sabida*, Madrid, 1945.—L. CABRAL DE MONCADA: *O caminho de um novo direito natural*, Lisboa, 1945.—E. GILSON: *El derrumbamiento de la filosofía moderna*, «Finisterre», 1, 1948. J. HUIZINGA: *A l'aube de la paix*, Amberes, 1945.—J. MARITAIN: *The Rights of Man*, Londres, 1944.—TH. MAULNIER: *Más allá del nacionalismo*, trad. esp., Buenos Aires, 1944. J. F. SHEED: *Communism and Man*, Londres, 1945.

REPERTORIOS ALFABETICOS

1

DE PERSONAS CITADAS

(INDEX NOMINUM)

A

Abascal, Virrey, 406.
Abbe de Fleury, 103, 116.
Abderrázic, Alí, 90.
Abdun, Ibn, 91, 95.
Ablancaurt, Perrot d', 331.
Abril, Simón, 29, 273, 276.
Abubequer, 92, 93.
Abubequer de Tortosa, 94.
Acquasparta, Cardenal, 175, 188.
Acuña, 292.
Acursio, 112, 184, 185.
Adams, Juan, 358, 367, 380.
Adriano, 8, 48.
Adriano IV, Papa, 88, 103.
Agapeto, 62, 178, 276.
Agila, 87.
Agrelo, Pedro José, 417.
Agripa, 45.
Aguinaldo, 418.
Ahrens, 401.
Alamos Barrientos, 274, 331, 338, 342, 346.
Al-Andalus, 113.
Alano, 111.
Alberdi, Juan Bautista, 409, 411, 412.
Alberoni, 344.
Alberto de Gandino, 145.
Alberto de Habsburgo, 200.
Alberto Magno, 100, 276.
Albino, 54.
Albornoz, Cardenal, 185.
Albornoz, Diego Felipe de, 341.
Alcázar, 213, 344, 345, 426.
Alciato, 206, 208, 210, 252.
Alcibíades, 19.
Alcuino, 107, 108, 171, 173.
Alejandro IV, Papa, 265.
Alejandro de Roes, 112.
Alejandro Magno, 4, 9, 25, 34, 35, 37, 39, 40, 43, 44, 46, 235.
Alembert, D', 324, 376, 408.
Alfieri, V., 352.
Alfonso V de Aragón, 122.
Alfonso V de Nápoles, 112.
Alfonso VII de Castilla, 116.
Alfonso X el Sabio, 120, 159, 213, 332.
Alfonso XI, 181.
Alfonso de Cartagena, 159.
Almada, 327.
Almonacid, José de, 332.
Alonso de Bustillo, 284.
Alonso de Villegas, Fray, 284.
Altheim, 35.
Altusio, Juan, 209, 322, 323, 328, 368.
Alvarado, Padre, 432.
Alvarez, Francisco, 218.
Alvaro Pelayo, 445.
Alvia de Castro, 333.
Allen, 235, 258, 260.
Amat, Obispo, 426.
Amboise, cardenal d', 230.
Amelot, 344.
Amílcar, 51.
Anaxágoras, 3, 10, 20.
Anaxarco, 3.
Anaximandro, 24.
André-Vincent, 377.
Andrés de Isernia, 111.
Anduaga Espinosa, Baltasar, 427.
Andújar, Padre, 408.
Angulema, Duque de, 432.
Aníbal, 51, 52.
Annebaut, Almirante d', 230.
Anselmo de Luca, 173.
Antenor, 135.
Antipatro, 52.
Antístenes, 3, 8, 40.
Antonino, 71.
Antonio Agustín, 266.
Antonio de Butrio, 167, 168.
Antonio de Obregón, 276.
Aparisi y Guijarro, Antonio, 432, 434, 435.
Aranda, Conde de, 344, 345, 414.
Arato, 40.
Arcesilao, 53.
Argenson, D', 317, 363.
Arias Montano, 232, 273, 274, 277, 286, 287.
Arístides, 4, 19.
Aristipo, 15, 16.
Aristómaco, 52.
Aristóteles, 3, 6, 9, 14 a 16, 20, 25, 32, 34, 38 a 40, 54, 55, 73, 86, 98, 100, 101, 104, 117, 136, 187 a 189, 192 a 194, 243, 260, 261, 276, 303, 324, 327, 330, 331, 336, 383, 408, 431.
Armodio, 4.

ARNALDO DE BRESCIA, 103.
ARNOLD, 119.
ARNALDO DE CONSTANZA, 173.
ARQUELAO, 15.
ARQUILLIÉRE, 173.
ARQUÍMEDES, 231.
ARTIGAS, 411, 417.
ARRIAGA, 417.
ARROYO, Marcos Antonio, 216.
ASUERO, 37.
ATALO, 58.
ATANAGILDO, 87.
ATANASIO, 66.
ATENÁGORAS, 71.
ATILA, 86.
AUGUSTO, 45 a 48, 60, 216.
AURELIANO de Arles, 178.
AUSONIO, 87.
AUSTIN, Juan, 387, 388.
AUTURI, 85.
AVENQUES, Mario de, 61.
AVERROES, 95, 100.
AVICENA, 95.
AYALA, Baltasar, 285, 286.
AYALA, Francisco, 331, 335, 336.
AZARA, José Nicolás de, 344.
AZCÁRATE, Gumersindo de, 423.
AZPILCUETA, Martín de, 221, 266, 268, 270, 279, 290.

B

BABEUF, 442.
BACON, Francisco, 264, 291, 308.
BACON, Gerardo, 205.
BACON, Rogerio, 104.
BACHELET, Le, 269.
BAILLY, 62.
BAKUNIN, 438.
BALBY, Juan de, 217.
BALDO, 137, 184, 186.
BALMES, Jaime, 326, 428, 429, 431, 435.
BALLESTER, Padre, 345.
BANGULFO, Obispo, 103.
BÁÑEZ, Domingo, 271, 279.
BAÑOS DE VELASCO, 331, 344.
BARBOSA, Pedro, 233, 332.
BARCIA THELLES, 222.
BARCLAY, Guillermo, 236, 238, 268.
BARKER, 148.
BARONIO, 289.
BÁRTOLO DE SAXOFERRATO, 110, 135, 184, 186, 193, 197.
BARTOLOMÉ DE SALICETO, 186.
BARRIO, 338.
BASADRE, 417.
BASILISCO, 68.
BASTERRA, 295.
BASTID, 390.
BATAGLIA, 98, 197, 238, 239, 258, 259, 366.
BAXTER, 308.
BAYACETO II, 217.
BAYLE, 315, 323, 325, 407.
BEAUMANOIR, 127, 150.
BECCARI, A., 5.
BECCARIA, César, 313, 327, 430.
BECKET, Tomás (véase Santo Tomás de Cantorbery).
BELARMINO, Cardenal San Roberto, 211, 261, 263, 265, 267, 272, 275, 279, 289, 344, 358, 419.
BELAÚNDE, 408, 409.
BELGRANO, 414, 415, 416.
BELOUD, 120.
BELTRÁN, Padre, 280.
BELTRÁN DE HEREDIA, 276.
BELLAY, Du, 238.
BELLO, Andrés, 408.
BELLOC, Hilario, 440.
BELLOY, Pedro de, 250.
BELLUGA, Pedro, 152, 181, 182.
BENAVENTE, Cristóbal de, 343.
BENTHAM, Jeremías, 302, 327, 380, 386, 388, 391, 406, 411, 427, 433.
BENTINCK, Lord, 387, 393.
BERMÚDEZ DE PEDRAZA, 230, 344.
BERNAL DÍAZ, Juan, 266.
BERNARD, Tomás, 432.
BERNARDO, 103.
BERNARDO DE CONSTANZA, 173.
BERNHEIM, 118.
BERTHOT, 408.
BERTI, G., 385.
BESTA, 112.
BESTEIRO, 441.
BEÜVE-Méry, 221.
BEYERHAÜS, 82.
BEZA, 209, 210, 261, 269.
BICLARA, Juan de, 61, 63.
BISMARCK, 352, 399, 402.
BLACKSTONE, 311, 367, 379, 387.
BLACKWELL, Arcipreste, 263, 268.
BLANC, Luis, 348, 400, 441.
BLÁZQUEZ MAYORALGO, 332.
BLENOSCO, Juan de, 111.
BOCCCALINI, 217, 225, 233, 238.
BODINO, 167, 210, 217 a 219, 223, 229, 232, 233, 238, 244, 251 a 255, 260, 264, 277, 278, 300, 306, 330, 331, 336, 368.
BODRICK, 268.
BODWIN, 380.
BOECIO, 86, 99, 100, 132, 192, 194.
BOGERMANN, 210.
BOLINGBROKE, Vizconde de, 308, 368.
BOLÍVAR, Simón, 354, 406, 408, 410, 414 a 416.
BONAGRACIA DE BÉRGAMO, 200.
BONALD, Marqués de, 373 a 375, 390, 428.
BONET-MAURY, 373.
BONFANTE, 46.
BONIFACIO VIII, Papa, 174, 175, 192, 193.
BONILLA, 197.
BONIZO, 164.

Borgoña, Duque de, 316.
Boris, 114.
Bornier, 314.
Borromeo, Cardenal, 244.
Bosanquet, B., 383.
Bossuet, 313, 317.
Botero, Juan, 242, 244, 246, 248, 286.
Boucher, 227, 236.
Bouchier, 250.
Boulainvilliers, 296, 316.
Boutaric, 314.
Boutmy, 360.
Brackmann, 103.
Bracton, 112, 118, 123.
Bradley, F. H., 383.
Bret, Le, 294, 314.
Brockhaus, 258.
Brown, S. G., 357, 379, 380.
Browning, 387.
Bruneto Latino, 126.
Brunialti, 390.
Brunner, 95, 129, 387.
Bruno, Giordano, 205, 231, 245.
Brunschwig, 385.
Bruto, 135, 234.
Bryce, 108.
Bucero, 209.
Buchanam, Jorge, 236, 259, 262, 264, 306.
Buchardo, 88.
Buchez, 349, 374.
Buchnam, 209.
Budeo, 206, 217, 234, 251, 252.
Buffon, 408.
Bullón, 218.
Burdach, 104.
Burgess, J. W., 354.
Burke, Edmundo, 359, 374, 380, 397.
Burkhardt, 63, 242.
Burroughs, 301.

C

Cabarrús, 427.
Cabet, 441.
Cabral de Moncada, 445.
Caillet-Bois, 405.
Calderón de la Barca, Pedro, 342.
Calderón, Felipe, 418.
Calhoun, Juan C., 360.
Calicles, 11, 15, 22.
Calistenes, 34.
Calmette, 128.
Calosso, 352.
Calvete de Estrella, 214.
Calvino, 208 a 210, 232, 261, 269.
Callís, Jaime, 150 a 152, 161.
Campanella, Tomás, 210, 219, 237, 241, 245.
Campo, 338.
Campomanes, 345.
Canga Argüelles, 427.
Cano, Melchor, 266, 267, 274, 279.
Cánovas del Castillo, Antonio, 401, 435.
Canuto el Grande, 85, 113.
Cantor, Pedro, 101.
Capecelatro, 327.
Caphausen, 393.
Capmany, 412, 426.
Caracalla, 8, 58.
Caraffa, Nuncio, 271.
Cardamo, 237.
Cardenal de Lusa, 110.
Cardillo de Villalpando, 266, 276.
Cardinali, 46.
Carlomagno, 85, 86, 98, 103, 106, 107, 112, 144, 165.
Carlos II de Inglaterra, 307, 308.
Carlos III de España, 286, 295, 345.
Carlos IV de España, 426.
Carlos V, 196, 207, 212, 216, 217, 220, 225, 227 a 229, 232, 237, 239, 241, 248, 255, 266, 274, 277, 289, 301, 320, 331.
Carlos VIII de Francia, 224, 230.
Carlos Alberto de Cerdeña, 392.
Carlos de Anjou, 190, 196.
Carlos de Orleáns, 104.
Carlos Martel, 129.
Carlyle, 133, 143, 190, 358.
Carnéades, 54.
Caro, Miguel A., 409.
Carvajal, 167.
Carvajal y Lancáster, 344.
Carrillo, Alfonso, 331.
Casa, Dalla, 248.
Casiano, 68.
Casiano, Juan, 101.
Casio, 135.
Casiodoro, 86, 102, 178.
Cassio, Dión, 45.
Castellion, Sebastián, 210.
Castrillo, Alonso de, 283, 284.
Castro, Agustín de, 334, 342.
Castro, Alfonso de, 210, 266, 279.
Castro, Escipión de, 247.
Castro, Pablo de, 186.
Catalina II de Rusia, 295, 313, 324.
Catalina de Médicis, 241.
Catón, Porcio, 41, 56.
Cavour, 348, 352, 399.
Celaya, 280.
Celso, 72.
Cerdá y Rico, 334.
Cerdán de Tallada, 278, 331.
Cervantes, Miguel de, 273.
César, Julio, 45, 47, 54, 135.
Cesáreo de Viterbo, 136.
Cessoles, Jacques de, 142.
Cicerón, 4, 16, 42, 44, 48, 50, 53, 57, 59, 60, 62, 69, 71, 73, 74, 81, 82, 87, 98, 160, 193, 240, 261.
Cimón, 10.
Cipriano, 20.
Cipselo, 6.
Ciro, 37.
Cisneros, Ximénez de, 161.

Cleantes, 3.
Clemente V, Papa, 174.
Clemente VIII, Papa, 267.
Clermond-Tonnerre, 374.
Clinia, 24.
Clístenes, 6, 12.
Clodoveo, 106.
Clodoveo I, 85, 86.
Cobbet, 379.
Coke, Eduardo, 307.
Coloma, Carlos, 331
Combel, 77.
Comella, 320.
Comi, Juan Antonio, 349.
Commendon, Francisco Juan, 248.
Cómodo, 71.
Comte, Augusto, 348, 352.
Conard, 429.
Concini, 230.
Conde, 237.
Condillac, 291, 311, 324, 377, 408.
Condorcet, 296, 324, 360, 364, 368, 369, 389.
Conrado II, 107.
Constant, Benjamín, 374, 376, 390, 408, 427.
Constantino, 63, 66, 67, 79, 216, 410.
Contarini, Cardenal, 229, 233, 242, 245, 246.
Copérnico, 231.
Coquier, Juan, 331, 338, 341.
Cortés, Hernán, 220.
Costa, Juan, 276.
Cotton, John, 292.
Cousin, Víctor, 376, 377, 412.
Covarrubias, 211, 266, 270, 282, 323.
Cowell, 264.
Chaso, Pedro, 173.
Crates, 40.
Creonte, 22.
Crisipo, 3, 20.
Crisóstomo, Dión, 67.
Critón, 3, 16.
Croce, 289, 326, 396.
Crokaert, 280.
Cromer, 233.
Crouley, 258.
Cromwell, 241, 301, 302, 307.
Cuesta, Padre, 77.
Cujas, 252, 297.
Cuoco, Vicente, 326, 378.

CH

Chabod, 242.
Chao E., 401, 427.
Chateaubriand, 376, 377, 385, 390, 412, 417.
Chievres, Canciller, 225.

D

Dagoberto, 103.
Dahlmann, 293, 349, 399.
Daneo, 236.
Dano Montaño, 412.
Dante, 101, 110, 125, 135, 150, 180, 185, 188, 190, 193, 196, 197, 201, 386.
David, 333.
Davidson, W. L., 386.
Dawson, 77, 78.
Defourny, 30, 31.
Delbrueck, 129.
Delos, Padre, 280.
Demetrio de Falera, 3.
Demóstenes, 4, 6, 9, 10, 12, 55.
Denifle, Padre, 97.
Descartes, 205, 291, 296, 304, 326.
Destutt de Tracy, 291, 368, 411, 427. 431.
Drusdedit, Cardenal, 171, 173.
Díaz, Pedro, 276.
Díaz del Castillo, Bernal, 220.
Dicearco de Mesana, 3.
Dickinson, 180.
Diderot, 313, 323, 324, 376.
Diodoro, 23, 24, 36.
Diógenes, 3, 40.
Diógenes Laercio, 15, 18.
Dión de Prusa, 3, 24, 48, 49.
Dionisio de Halicarnaso, 11, 12, 33.
Dionisio el Joven, 23, 24.
Dionisio el Viejo I de Siracusa, 6, 20, 23.
Disraeli, 308.
Doelger, 61.
Donoso Cortés, Juan, 326, 348, 374, 412, 428, 429, 431, 435.
Dopsch, 129.
Doria, Pablo Matías, 327.
Dorrego, 417.
Dove, 97.
Druso, 24.
Dubois, Pedro, 101, 109, 126, 136, 255.
Duguit, 408.
Duham de Jandum, 318.
Dummont, 387.
Dunning, 302, 351.
Duns Escoto, 186.
Duplessis-Mornay, 209, 210, 249.
Durand, 136.
Durando de S. Pourçain, 188.
Durante, Guillermo, 111, 112.
Durkheim, Emilio, 440.
Duval, Andrés, 270.

E

Eblés de Roucy, 109.
Echecrato, 16.
Echevarría, Esteban, 411, 412.

Eduardo I de Inglaterra, 137
Efialtes, 6.
Egidio Romano, 117, 126, 127, 133, 134, 136, 157, 160, 173, 175, 178 a 180, 185, 188, 192, 194, 195, 276.
Ehrenberg, 34.
Ehrle, Cardenal, 97.
Elipando de Toledo, 171
Elorduy, Padre, 67.
Elorrieta, 359, 396, 437.
Elyot, 238.
Encinas, 414.
Eneas, Silvio Piccolomini, Papa Pío II, 112, 133, 138, 167, 181, 183, 196, 197.
Engels, 401, 442.
Enio, 41.
Enoneo, 3.
Enrique II de Francia, 103, 123.
Enrique III de Francia, 230.
Enrique IV de Francia, 114, 124, 230, 236, 250, 251.
Enrique VII de Inglaterra, 257.
Enrique VIII de Francia, 237.
Enrique VIII de Inglaterra, 224.
Enrique de Lancáster, 123.
Enrique de Langenstein, 126.
Enrique de Navarra, 238, 241.
Enrique de Tréveris, 173.
Enríquez, 338.
Ensenada, 344.
Entrambasaguas, 338.
Epicteto, 67, 232.
Epicuro, 27, 304.
Erasmo, 196, 205 a 207, 217, 224, 227, 231, 237, 252, 254, 258, 261, 276, 277, 293.
Ercole, 242.
Erfurt, 441.
Eroles, Barón de, 433.
Escipión Emiliano, 42, 51, 408.
Escopas, 15.
Escoto, Sedulio, 133.
Esfero, 3.
Esmaragdo, 133, 178.
Espanduino, Teodoro, 216.
Espeusipo, 3.
Espinel, Vicente, 273.
Esquilache, 345.
Esquilo, 22, 36.
Esquines, 6, 10, 12.
Essen, Leon van der, 275.
Esteban II, Papa, 106.
Esteban de Tournai, 171.
Estrada, José Manuel, 411, 413.
Estratón, 3.
Etelbardo de Cantorbery, 173.
Euclides, 231.
Eudoxio de Gnido, 20.
Eufanto de Olinto, 3.
Eugenio III, Papa, 103.
Eurílogo, 15.
Eusebio, 102.
Eusebio de Cesárea, 3, 67.
Eximenis, Francisco de, 118, 119, 126, 133, 136, 161.
Eximeno, Antonio, 345, 346.
Ezequías, 333.
Ezpeleta, 292.

F

Fabre, Antonio, 219.
Faleas de Calcedonia, 3.
Farinelli, 197.
Farnesio, Alejandro, 275.
Faure, 63.
Fausto, Víctor, 231.
Fayette, La, 360, 366, 411.
Febronio, Justo, 328.
Federico I el Grande de Prusia, 295, 378, 399.
Federico II de Prusia, 167, 298, 318, 320, 325.
Federico II de Sicilia, 95, 125 a 127.
Federico Barbarroja, 110.
Federico Guillermo III de Prusia, 393.
Federico Guillermo IV de Prusia, 323, 350, 353, 378, 393.
Fehr, 143.
Feijoo, 346.
Felbiger, 319.
Felipe II de España, 216, 220, 221, 225, 226, 229, 238, 245, 266, 273, 276 a 279, 282.
Felipe III de España, 236, 248, 344.
Felipe IV de España, 330, 334.
Felipe IV de Francia, 125.
Felipe, Arzobispo de Tours, 194.
Felipe Augusto de Francia, 100, 174.
Felipe, Bartolomé, 276, 338.
Felipe de Mezieres, 159, 161.
Felipe el Atrevido, 179.
Felipe el Hermoso de Francia, 109, 110, 192.
Félix V, Papa, 167.
Félix de Urgel, 107.
Félix, Minucio, 55.
Fenario, 280.
Fenelón, 315, 316, 387.
Ferguson, 379, 380.
Fernández de Medrano, 278, 342.
Fernández de Otero, 342.
Fernando III el Santo de España, 332.
Fernando IV, 320.
Fernando VII de España, 406, 427, 430, 432.
Fernando de Roa, 276.
Fernando el Católico, 182, 218, 224, 227, 274, 290, 332.
Ferrault, 251.
Feuerbach, 297, 371, 438, 441, 442.
Ficino, Marsilio, 276, 304.
Fichte, Juan, 350, 351, 377, 382, 385, 438.
Figgis, 122, 167, 211.
Figueras, 333.

Figueroa, 338.
Filangieri, Cayetano, 326, 327, 407, 430.
Filipo, 9, 11, 20, 32, 39.
Filmer, Roberto, 257, 306, 309, 368.
Filón, 67.
Filopenes, 51.
Finestres, 343.
Fischer, 371.
Fitzherbert, 264.
Flavio Biondo, 112.
Fleury, 316.
Fliche, 172.
Flores, Antonio, 283, 292.
Flórez Estrada, 427.
Florián, 136.
Floridablanca, Conde de, 344, 345.
Floro, 41, 240.
Flotte, Pedro, 136, 174.
Foción, 10.
Foronda, Valentín de, 427.
Forset, 264.
Fortescue, 124, 138, 181.
Fowler, 311.
Fox Morcillo, Sebastián, 274, 276, 278.
Fragoso, Padre, 328.
Francchetta, Girolamo, 241, 245, 246, 248.
Francisco I de Francia, 133, 213, 217, 224, 228, 230, 232, 255, 301.
Francisco de Mouzón, 277.
Francisco de Vitoria, 273.
Francisco José I de Austria, 393.
Franklin, Benjamín, 327, 351, 358, 359, 367.
Fredegario, 103.
Freitas, Serafín de, 301.
Fritzemeyer, 212.
Frontino, 49.
Fulberto de Chartres, 103, 116.
Furió Ceriol, Fadrique, 274, 338.
Fustel de Coulanges, 84, 389.

G

Galileo, 231.
Gálvez, 292.
Gallerno de la Serna, Juan, 274.
Gamboa, Sarmiento de, 287.
Garáu, Francisco, 277, 331, 337.
García de Castrogeriz, Juan, 194.
García de Serra, 406.
García, Juan Justo, 427.
García Malo, 427.
García Morente, 205.
Garcilaso, El Inca, 220.
Gattinara, Canciller, 213, 225.
Gelasio, San, Papa, 74, 170 a 172, 175, 176.
Geldrop, 210.
Gelio, Aulo, 41.
Gelmírez, Arzobispo, 169, 181.
Genovesi, 326.
Gensérico, 84.
Gentile, 242.
Gentili, Alberico, 300.
Gentillet, Inocencio, 237.
Gerardo de Cambray, 179.
Gerardo de Cremona, 100.
Gerberto, 88, 99, 100.
Germán de Metz, 173.
Gerosa, 77.
Gerson, 117, 126, 137, 156, 166, 169, 193.
Gervasio, Patriarca de Alejandría, 136.
Getino, Alonso, 284.
Giannotti, 210, 233, 241, 245, 246.
Gierke, 119, 149, 211, 236.
Gil de Zamora, 110, 179.
Gilberto de la Porrée, 103.
Gilberto de Tournai, 104, 155, 156, 179.
Gilberto de Viterbo, 155.
Gilson, 74, 77.
Gilles, Pierre, 219.
Giner de los Ríos, 401.
Ginés de Sepúlveda, Juan, 287.
Gioberti, 326, 377.
Giustiani, 326.
Glotz, 10.
Gneist, 402.
Godofredo de Fontaines, 187.
Godofredo de Viterbo, 153.
Godofredo, Dionisio, 322, 323.
Godoy, 345, 432.
Godwin, 386.
Gómez, Vicente, 343.
Gomperz, 4.
Gonatas, Antígono, 40.
Góngora, 292.
González de Mendoza, Pedro, 218, 266.
González de Salcedo, Pedro, 332, 343.
González de Santaella, Tirso, 266, 267, 343.
González, Fray Ceferino, 428.
Gorgias, 11, 15.
Grabmann, 82, 97, 187, 188.
Gracián, Baltasar, 277, 290, 305, 331, 332, 334.
Gracián, Diego, 276.
Graciano, 88, 161.
Graco, Tiberio, 53.
Gran Kan, 185.
Granada, Fray Luis de, 273.
Granvela, 213, 273, 278.
Grassaille, 251.
Grave, 438.
Gravina, 311.
Greef, De, 219.
Green, T. H., 383.
Gregoire, 238.
Gregorio VII, Papa, 103, 156, 164, 172.
Gregorio, Cardenal, 181.
Gregorio de Alfaro, Fray, 275, 278.
Gregorio de Valencia, 275.
Gregorio de Tours, 171.
Gregorio el Grande, 68.
Grimaldi, 345.

GRIMALIO, Lorenzo, 247.
GROCIO, 215, 236, 237, 279, 300, 301, 302, 323, 340, 368, 433.
GROSSE, 306.
GROTE, 386.
GUERRERO, Pedro, 266.
GUEVARA, Antonio de, 213, 233, 234, 274, 284, 331.
GUICCIARDINI, Francisco, 242, 244.
GUICCIARDINI, L., 182, 225, 232 a 234, 238, 240.
GUDO DE OSNABRUCK, 173.
GUILLÉN DE CASTRO, 342.
GUILLERMO III DE INGLATERRA, 393.
GUILLERMO DE ALVERNIA, 156, 157.
GUILLERMO DE MALMESBERY, 103.
GUILLERMO DE MANDAGOUT, 150.
GUILLERMO DE MORBECA, 98, 187.
GUILLERMO DE ORANGE, 309, 311.
GUILLERMO DE RUBRUK, 113.
GUILLERMO EL CONQUISTADOR, 126.
GUIZOT, 374, 376, 377, 412.
GUY, Alan, 273.

H

HALIFAP, Marqués de, 308.
HALPHEN, 128.
HALLER, Carlos Luis von, 350, 373, 374, 378, 379.
HAMILTON, Alejandro, 360, 380.
HAMMAN, Padre, 201.
HARDING, 273.
HARTMANN, 438.
HARTUNG, Fritz, 226, 294.
HARRINGTON, Jaime, 218, 257, 301, 307, 311, 357.
HASKINGS, 97.
HAURIOU, 394.
HECATEO, 24.
HECATEO DE ABDERA, 34.
HEGEL, Jorge Guillermo, 326, 349, 351, 377, 382, 383, 400, 401, 441.
HEIMPEL, 212.
HEINECCIO, 297.
HEINZE, 54.
HELINANDO DE FROIDEMOND, 104.
HELVETIO, 313.
HELVETIUS, 324, 325, 352, 380, 408.
HELLER, 439.
HERACLES, 37.
HERÁCLITO, 3, 18, 20.
HERCULANO, 120.
HERILO, 3.
HERMELINK, 78.
HERMIAS, 39.
HERODOTO, 5, 35, 56.
HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo, 431, 432.
HERRERA, Antonio de, 225, 331.
HERRERA, Bartolomé, 409.
HESÍODO, 5.
HINCMARO DE REIMS, 103, 171, 173, 178.
HINOJOSA, 274.
HINTZE, Otto, 130, 151, 319.
HIPÉRIDES, 9, 12.
HIPÍAS, 15.
HIPÓCRATES, 231.
HIPODAMO DE MILETO, 3, 26, 27, 30.
HOBBES, 199, 237, 300 a 306, 309, 311, 330, 343, 368, 408, 433.
HOFFMANN, Melchor, 228.
HOHENZOLLERN, 352.
HOLBACH, Barón de, 291, 324, 325, 380.
HOLOFERNES, 180.
HOMERO, 5, 32, 33.
HOOKER, Ricardo, 238, 257, 259, 262, 310.
HOPITAL, Miguel del', 210.
HORACIO, 48, 87.
HORN, Juan Federico, 323.
HORN, von, 77.
HOTMANN, Francisco, 209, 224, 236, 249, 250, 268.
HOWARD, 327.
HUET, Obispo, 298.
HUGO DE CLUNY, 163, 164.
HUGO DE FLEURY, 171.
HUGO DE SAN VÍCTOR, 172, 182.
HUIFINGA, 155, 158, 398.
HUMBERTO, Cardenal, 103, 173.
HUMBOLDT, Alejandro von, 406.
HUMBOLDT, Guillermo von, 379, 386.
HUME, David, 311.
HUNTON, 306.
HUS, 166, 269.
HYTLODEO, Rafael, 219.

I

INOCENCIO III, Papa, 150, 174.
INOCENCIO IV, Papa, 113, 160.
ISABEL DE INGLATERRA, 288, 308.
ISABEL LA CATÓLICA, 213.
ISAÍAS, 70.
ISAIOS, 9.
ISLA, Padre, 320.
ISÓCRATES, 3, 4, 8, 11, 12, 22, 55, 339.
ITÚRBIDE, 414, 417.
IVÁN III EL TERRIBLE, 216.
IVO DE CHARTRES, 88, 103, 117.

J

JACKON, 263.
JACOBI, 383.
JACOBO I DE INGLATERRA, 262, 264, 268, 271, 301.
JACOBO II DE INGLATERRA, 393.
JACOBO DE ARENA, 145.
JACOBO DE CAPUA, 126.
JACOBO DE RÉVIGNY, 112.
JACOBO DE VITERBO, 100, 101, 157, 173, 179, 188.
JAEGER, 4, 28, 29.

JAIME I DE ARAGÓN, 141, 142, 176.
JANET, 261, 347.
JASON, 11.
JASON DE MAINO, 186.
JAY, Le, 250.
JEFFERSON, Tomás, 291, 358 a 360, 368, 380, 399, 406.
JELLINE, 149.
JELLINEK, 360, 361, 402, 403.
JENA, 351.
JENÓCRATES, 3, 54.
JENOFONTE DE ATENAS, 3, 6 a 8, 14, 15, 19, 24, 36, 276.
JERJES, 22, 44.
JESUCRISTO, 58, 171, 173, 270, 287, 333, 335, 423, 424.
JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, 406, 423.
JOEL, 254.
JONÁS DE ORLEÁNS, 134, 171, 178.
JORDÁN DE OSNABRUCK, 112
JORDANES, 84.
JORGE II DE INGLATERRA, 357.
JORGE III DE INGLATERRA, 297, 308, 356.
JOSÉ II DE AUSTRIA, 295, 297, 320, 321, 324.
JOSÍAS, 333.
JOSUÉ, 332, 333.
JOVELLANOS, 345, 432, 435.
JOVIO, Pablo, 216, 217, 234.
JUAN I DE PORTUGAL, 194.
JUAN II DE PORTUGAL, 332.
JUAN III DE PORTUGAL, 214.
JUAN XXII, Papa, 108, 200.
JUAN DE CASTROGERIZ, 179.
JUAN DE GALES, 104, 133.
JUAN DE IMOLA, 186.
JUAN DE LEGNANO, 161.
JUAN DE LIMOGES, 179.
JUAN DE JANDUN, 101.
JUAN DE PARÍS, 157, 170, 175.
JUAN DE PECKAM, 104.
JUAN DE SALISBERY, 97, 99, 103, 104, 133, 134, 155, 172, 176, 180, 182, 189, 194, 196.
JUAN DE SEGOVIA, 167.
JUAN DE TORQUEMADA, 169, 175.
JUAN DE LA ROCHELA, 101.
JUAN MANUEL, 133, 179, 194.
JUAN SIN TIERRA, 123, 146.
JUDIT, 180.
JULIANO EL APÓSTATA, 238.
JUSTINIANO, 19, 24, 61 a 63, 66, 125, 331.
JUSTINO, 43, 194.
JUSTINO, mártir, 82.

K

KAERST, 35.
KAGAN GUVUR, 113.
KALDUM, Ibn, 94.
KAMPERS, 37, 47.
KANT, Manuel, 297, 298, 302, 349, 377, 381 a 383.
KANTOROWICZ, 125.
KATTELER, Obispo, 353.
KAUTSKY, Carlos, 441.
KELSEN, 100, 403.
KEMPIS, Tomás de, 97, 194.
KEPLER, 231.
KERN, 138.
KETTELER, Guillermo Manuel, 419, 421.
KEYES, 58.
KIENAST, 126.
KILWARDBY, 188.
KLUPFEL, 138.
KNOX, 261.
KOHLER, 212, 213, 387.
KOSUT, 399.
KRAWINKEL, 129.
KREMER, Alfredo von, 90, 93.
KROMAYER, 46.
KROPOTKIN, 438.

L

LABAND, 402.
LABRIOLA, 400.
LABROUSSE, 368, 369.
LACORDAIRE, 419, 421.
LAGARDE, 117, 198.
LAGUNA, 276.
LÁINEZ, Diego, 266, 344.
LALANDE, 408.
LAMARTINE, 399.
LAMBERT, 404.
LAMENNAIS, Roberto de, 353, 412, 419, 428.
LAMPRECHT, 108.
LANFRANCO, 100.
LANGUET, Lamberto, 236, 249.
LANSON, 291.
LAQUEUR, 51.
LARRAZ, José, 440.
LARRAZÁBAL, 406.
LASKI, 325.
LASSALLE, Fernando, 441.
LAUGHLIN, 358.
LAUNOY, Juan, 314.
LAVERDE, Gumersindo, 434.
LÁZARO DE DOU, Ramón, 426.
LE BRAS, 170.
LEIBNIZ, 291, 296, 328.
LENIN, 400, 441.
LEÓN III, Papa, 106.
LEÓN IV, Papa, 160.
LEÓN X, Papa, 238, 247.
LEÓN XIII, Papa, 422, 423, 425.
LEÓNIDAS, 39.
LÉPIDO, Marco Emilio, 45.
LERMA, Duque de, 274, 337.
LESSING, 296, 297, 323.
LEVENE, 405.
LEYDEN, 314.
LICOSTENES, Conrado, 234.
LICURGO, 6, 7, 12, 28, 327.

LIEBEN, Moriz, 379.
LIEBES, Francisco, 354.
LINGARD, 379.
LIPSIO, Justo, 232, 238, 278, 331, 338.
LISIAS, 6, 9.
LISÍMACO, 39.
LIST, 399.
LISTA, 427.
LOCKE, Juan, 259, 261, 291, 297, 306, 307, 309, 312, 315, 317, 357, 358, 366 a 368, 403, 408.
LOLME, Juan de, 291.
LOMBROSO, 438.
LÓPEZ BRAVO, Mateo, 342.
LÓPEZ DE AYALA, Ignacio, 320.
LÓPEZ DE AYALA, Pedro, Canciller de Castilla, 133, 147, 194.
LÓPEZ DE SEGOVIA, Juan, 272.
LÓPEZ DE VEGA, 286.
LÓPEZ, Gregorio, 229, 287.
LÓPEZ, Marcial Antonio, 427.
LORENZETTI, Ambrosio, 132.
LORENZO EL FRANCÉS, 179.
LORENZO EL MAGNÍFICO, 241.
LOT, Ferdinand, 129, 145.
LUCANO, 40, 59, 60.
LUCAS DE PENNA, 117.
LUCRECIO, 303.
LUDOVICO PÍO, 178.
LUEBECK, Konrad, 151.
LUIS VI DE ORLEÁNS, 117.
LUIS IX DE FRANCIA, 100, 190.
LUIS XII DE FRANCIA, 224, 229, 230, 254, 320.
LUIS XIII, 230.
LUIS XIV DE FRANCIA, 280, 295, 301, 313, 317, 318, 393.
LUIS XV DE FRANCIA, 295, 314.
LUIS XVI DE FRANCIA, 297, 320, 374, 405.
LUIS DE BAVIERA, 196, 200, 201.
LUIS EL BÁVARO, 175.
LUIS FELIPE DE FRANCIA, 348.
LULIO, Raimundo, 132, 161.
LUTERO, 207 a 209, 212, 216, 234, 267 269, 270.

LL

LLANES, 337.

M

MABINI, 418.
MABLY, Abate, 324, 360, 364, 408, 430.
MAC ILWAIN, 268.
MACANAZ, Melchor de, 321.
M[illegible]ROBIO, 56, 194.
[illegible]ADARIAGA, Juan de, 331, 338, 342, 343.
MADISON, 297.
MAEZTU, Ramiro de, 223.
MAHOMA, 90 a 92, 94, 296.
MAHOMET II, 216.
MAINE DE MIRAN, 377.
MAIOR, 167, 261.
MAISTRE, José de, 365, 374, 375, 428.
MAITLAND, 152.
MALATESTA, Segismundo, 183.
MALHERBE, 338.
MALTHUS, 441.
MALVEZZI, 344.
MALLEA, Salvador de, 333, 340.
MANDONNET, Padre, 192.
MANENNOLDO DE LAUTENBACH, 98, 173.
MANILIO, 55.
MANÚ, 38.
MAQUIAVELO, Nicolás, 132, 167, 182, 197, 207, 209 a 211, 223, 235, 237, 238, 240, 241, 244, 246, 247, 252, 264, 277, 278, 286, 302, 306, 324, 332, 333, 336, 337, 339, 346.
MARAT, 325, 355.
MARAVALL, 330.
MARCALDI, 214.
MARCELO DE PÉRGAMO, 3.
MARCO ANTONIO, 71.
MARCO AURELIO, 48, 331.
MARCO POLO, 111.
MARCOS DE VILLALBA, 133, 157.
MARCULFO, 115, 144.
MARINO DE CARAMÁNICO, 111, 184.
MARIANA, Juan de, 236, 286, 331, 332, 335, 341, 342.
MARINO de Caramánico, 111, 184.
MARIO, 45, 48.
MARLIANO, Ludovico, 334.
MARONGIU, 152.
MÁRQUEZ, 277, 333, 352.
MARQUILLES, 152.
MARSILIO DE PADUA, 98, 100, 101, 118, 119, 121, 122, 137, 138, 143, 150, 188, 190, 195, 197 a 201, 258, 271.
MARTEL, 427.
MARTENS, von, 297.
MARTÍNEZ DE ROZAS, Juan, 407.
MARTÍNEZ DE LA ROSA, 412, 431.
MARTÍNEZ MARINA, 427, 431.
MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, 219.
MÁRTIR RIZO, Juan Pablo, 338, 342,
MARX, Carlos, 400, 401, 441, 442.
MASNOVO, 97.
MATAFLORIDA, Marqués de (v. Mozo de Rosales, Bernardo).
MATÍAS DE PAZ, Fray, 287.
MATIENZO, 287.
MATTEI, De, 239.
MAUSER, 84, 120.
MAURO, 88.
MAUSBACH, 82.
MAWARDI, 94.
MAXIMILIANO DE AUSTRIA, 212.
MAXWELL, 306.
MAYÁNS, Gregorio, 345.
MAYER, Theodor, 226, 402.
MAZARINO, 314, 371.
MAZZINI, 377, 399, 411, 412.
MECENAS, 45, 48.
MÉDICIS, Cosme de, 183.
MÉDICIS, Lorenzo de, 235.

MEDINILLA, Jerónimo Antonio de, 257.
MEINECKE, 293, 385.
MEJÍA, Pedro, 234.
MELANCHTON, 208.
MELBOURNE, Lord, 307, 394.
MENCIUS, 38.
MENCHACA, 211.
MENDO, Padre, 331, 334, 338.
MENDOZA, Bernardino de, 255, 278, 331.
MENDOZA, Embajador, 266.
MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, 336, 432, 435.
MENÉNDEZ PIDAL, 213.
MENGER, 239.
MERCIER, Cardenal, 353, 423.
MERCIER DE LA RIVIERE, 295, 324, 364, 365.
MERSA, 120, 271.
MERINO, 433.
MEROLA, Jerónimo, 274.
MERRIAM, E., 404.
MESNARD, 239, 249, 259, 261.
METRODORO, 3.
METTERNICH, 353, 373.
MEYER, 84.
MIECHOW, Mateo de, 217.
MIGUEL DE CESENA, 200.
MILTON, 308.
MILL, Jaime, 387.
MILL, Juan Stuart, 387, 397.
MIRABEAU 294, 360, 363, 365, 374, 428.
MIRANDA, 406, 407, 415.
MITRE, Bartolomé, 411.
MITRÍDATES, 48.
MITTEIS, 144.
MOAVIJA, 92.
MOCTEZUMA, 220.
MOCHI ONORY, 176.
MOESER, Justo, 399.
MOHL, Roberto von, 273, 402.
MOIOR, 280.
MOISÉS, 234, 332, 333.
MOLINA, Luis de, 221, 266, 271, 279, 282.
MOLLIEU, 408.
MONGKA, 113.
MONLLOR, 276.
MONTAGUE, Lord, 210, 263.
MONTALBÁN, 276.
MONTALEMBERT, 161, 419.
MONTEAGUDO, 416.
MONTEZO, 37, 39, 50, 96.
MONTESQUIEU, 291, 297, 302, 311, 313, 323, 326, 346, 348, 352, 357 a 359, 366 a 368, 376, 389, 402, 407, 408, 412, 429 a 431.
MONZÓN, Francisco de, 333.
MORA, José Joaquín de, 427.
MORA Y JARABA, Pablo de, 341.
MOREÁU-REIBEL, 253.
MORELLY, 324.
MORENO, 411, 416.
MORO, Tomás, 219, 237 a 239, 257 a 260, 275, 331.
MOULIN, Du, 251.
MOULINIÉ, 375.
MOWATA, 92.
MOZO DE ROSALES, Bernardo, 433.
MUN, Alberto de, 421.
MUNSTER, 214.
MURAT, 405.
MUSONIO, 3.
MUT, Vicente, 332.
MUZA DE TREMECÉN, 94.

N

NAPOLEÓN, 351, 352, 371, 372, 374, 377, 382, 385, 391, 392, 399, 405, 406, 408, 409, 426, 428.
NARBONA, Eugenio, 334.
NARIÑO, 407.
NARVÁEZ, 348.
NAVARRETE, 225.
NEBRIJA, 220.
NERÓN, 40, 48, 59, 60.
NERVA, 49.
NICÉFORO, 104.
NICOLÁS DE CUSA, 101, 135, 138, 149, 150, 167, 194, 196, 258.
NICOLÁS DE TUDESQUIS, 167, 186.
NICHEM, 195.
NIEREMBERG, Juan Eusebio, 333.
NIEREMBERG, Padre, 338.
NIETZSCHE, 438.
NIFO, Agustín, 237.
NISARD, 53.
NITZSCH, 119.
NOGARET, 136, 198.
NOVALIS, 385.
NÚÑEZ DE CASTRO, 331, 334.
NÚÑEZ, Rafael, 409, 427.

O

OCAM, Guillermo de, 130, 161, 175, 200, 201, 264, 276.
OCTAVIA, 60.
OCTAVIO, 47.
OCHS, Pedro, 392.
ODO DE CLUNY, 116.
ODOACRO, 61, 86.
ODOFREDO, 185.
O'DONNELL, 431.
O'DONOJÚ, Virrey, 417.
O'HIGGINS, 414, 416.
OLIVARES, Conde-Duque de, 344.
OLIVIER-MARTÍN, 313.
OMAR, 92.
OPPIANO, 252.
ORDÓÑEZ DE SELIAS Y TOBAR, Alonso, 332.
ORIBASIO, 3.
ORÍGENES, 66, 72, 73.
ORLANDO, 443.
OROSIO, 113.

Orsini, Fulvio, 273.
Ortega, 429.
Ortega y Robles, 331.
Ortelio, 214.
Ortolá, Cosme, 266.
Orzechowski, 233.
Orry, D', 344.
Ossorio, Jerónimo, 240, 277,
Oter., 338, 417.
Otón IV, 150.
Otón de Sajonia, 107, 108.
Overall, 263.
Owen, 441.

P

Pablo I, Papa, 178.
Pablo de León, Fray, 277, 284, 285.
Pablo de Lisola, Francisco, 301.
Pabón, 371.
Pacheco, 266.
Padilla, Juan de, 233.
Páez de Castro, 276.
Pagano, Mario, 392.
Paine, Tomás, 357, 359, 380, 389, 406.
Palacios Rubios, Juan López de, 218, 221, 274, 283, 287.
Paladio, 194.
Palafox y Mendoza, Juan de, 334.
Paleólogo, Sofía, 215.
Palma, Luis, 390.
Panecio, 42, 52, 53, 55.
Panormita, Antonio, 335.
Pantera, J. A., 247.
Paoli, 22.
Parce, David, 268.
Paretto, 437.
Paribeni, 66.
Parker, 306.
Parménides de Elea, 18, 20.
Paruta, Pablo, 210, 242, 245, 246.
Pascal, 315.
Pasquet, 152.
Passerin d'Entrevés, 122.
Patiño, 344.
Paulino, Patriarca de Aquileya, 171, 178.
Paulo III, Papa, 238, 246.
Paulo V, Papa, 267, 268, 274.
Paulo, Lucio Emilio, 50, 51.
Peckam, 188.
Pecock, Reginaldo, 155.
Pecorelli, Alberto, 248.
Pedrarias Dávila, 218.
Pedro IV de Aragón, 226.
Pedro Damiano, 173.
Pedro de Ailly, Cardenal, 166.
Pedro de Alvernia, 188.
Pedro de Bellapértica, 112, 145.
Pedro de Cieza, 218, 219.
Pedro de Fuentidueña, 266.
Pedro de Osma, 167.
Pedro de Portugal, Infante, 194.
Pedro de Valencia, 286.
Pedro de Vinea, 125, 126.
Pedro Jacobo de Aurillac, 116, 138.
Pedro Leopoldo de Toscana, 295, 320, 321.
Pedro Lombardo, 81, 188, 192.
Peel, Robert, 394.
Pelayo, Alvaro, 127, 133, 134, 136, 147, 173, 179, 181.
Penn, 327.
Pérez, Antonio, 274, 277, 346.
Pérez de Ayala, Martín, 266.
Pérez Tudela, 416.
Pérez Valiente, Pedro José, 340, 341.
Pérez y López, Antonio Javier, 345.
Periandro de Corinto, 6.
Pericles, 6, 7, 9 a 11, 16.
Perseo, 3, 40.
Persio, 40.
Petion, 365.
Petit-Dutaillis, 123, 146.
Petrarca, 101, 104, 178, 179, 234.
Pfandl, 334, 335.
Pi y Margall, 427.
Piccirilli, 411.
Pigna, 248.
Píndaro, 5, 12, 52.
Pinelo, León, 338.
Pío II, Papa, 167, 195.
Pío IX, Papa, 422.
Pío XI, Papa, 423, 444.
Pipino de Francia, 108.
Pipino el Breve, 178.
Pirenne, 95.
Pisístrato, 6.
Pitágoras, 3, 4, 18.
Pitt, 380, 407.
Pivano, 158.
Plasians, 136.
Platón, 3 a 10, 12, a 17, 24 a 27, 35, 36, 39, 51, 54, 55, 82, 136, 188, 246, 260, 261, 275, 276, 327, 330, 331, 383, 431.
Platón, Genisto, 24, 101.
Plotino, 67, 156.
Plutarco, 8, 10, 11, 20, 24, 28, 34, 37, 43, 53, 133, 276.
Polibio, 3, 27, 42, 50, 53 a 55, 76, 234, 243.
Policrato, 36.
Polo, Reginaldo, 237.
Polo, Roberto, 172.
Pollock, 260, 305.
Pombal, 327.
Pombo, 406.
Pompeyo, 47, 55.
Pomponazzi, 245.
Pont de Nemours, Du, 363.
Pontano, 102.
Pontión, 106, 108.
Porcel, 320.
Porcio, Cristóforo, 186.
Porfirio, 86, 87, 156.
Portalés, 416.

Portocarrero, 342.
Posada, 391.
Postel, Guillermo, 217, 219, 254, 255.
Pradt, Abate De, 406, 411, 415, 417.
Previté-Orton, 118.
Price, Ricardo, 360.
Priestley, Joseph, 298.
Prieto Bances, 229.
Proclo, 156.
Protágoras, 12, 15, 20.
Proudhon, 348, 400, 427, 434, 441.
Pselo, 24.
Ptolomeo, 231.
Pufendorf, Samuel, 300 a 302, 323, 340, 368.

Q

Quevedo, Francisco de, 232, 277, 305, 330, 331, 334, 335, 341.
Quintana, 427, 429.
Quintiliano, 42, 59.

R

Rábano Mauro, 88, 147.
Rabelais, 206.
Raimundo, Arzobispo don, 100.
Raleigh, 264.
Ramírez de Albelda, 331.
Ramírez de Prado, Lorenzo, 331, 338, 339.
Ramsés III, 36.
Ramus, 323.
Raúl de Presles, 133.
Rautenstruauch, Esteban, 320.
Raynal, 354.
Reclús, 438.
Rees, 360.
Reinoso, 426.
Reitermeier, 297.
Remigio del Girolami, 190, 196.
Remón, 338.
Renán, 399.
Renaudet, 207.
Renci, Mateo, 343.
Requeséns, Virrey de Bélgica, 278.
Reyes Católicos, 161, 213.
Ricardo II de Inglaterra, 124.
Ricardo, David, 441.
Ricci, Escipión de, 320.
Ricimerio, 61.
Richelieu, 230, 313, 317, 331.
Rietschel, 142.
Río, Martín del, 278.
Ritter, 273.
Rivá Agüero, José de la, 415.
Rivadavia, Bernardino, 291, 411, 414, 416, 417.
Rivadeneyra, Pedro de, 277, 339.
Rivera Pastor, 438.
Riviere, 194.
Robertet, Florimondo, 230.
Roberto II Capeto, 126.
Roberto de Courçon, 101.
Roberto Groseteste, 104.
Robespierre, 35, 365, 370.
Rocafuerte, 406.
Rodbertus, 441.
Rodrigo Sánchez de Arévalo, 138.
Rodríguez, 408.
Rohan, Cardenal de, 355.
Rohan, Duque de, 338.
Roias, Ricardo, 407.
Rollin, 408.
Romanogsi, Juan Domingo, 349.
Román, Jerónimo, 225.
Romano, Egidio, 101.
Romme, 370.
Rómulo, Francisco, 268.
Roos, 28.
Rosas, 417.
Roseo, 286.
Rosmini, Antonio, 378, 441.
Rossi, 372, 412, 428.
Rougier, Luis, 397.
Rousseau, 291, 295, 297, 302, 323, 351, 352, 354, 357, 364, 366, 368, 369, 371, 373, 376, 380, 381, 385, 397, 407, 408, 412, 427, 430, 433.
Royer-Collard, 374, 376, 377.
Ruffini, 149.
Rufino, 102.
Ruggiero, De, 396.
Ruiz, Francisco, Abad, 276.
Ruiz de la Mota, 212, 213.
Rutherford, 308.
Ruysbroech, 194.

S

Saavedra Fajardo, Diego de, 229, 255, 277, 331, 334 a 337, 339 a 341, 344.
Sagnac, 298.
Saint-Martín, 374.
Saint-Pierre, 302, 315.
Saint-Simón, 313, 316, 317, 348, 412, 441, 442.
Saitta, 270.
Sakkas, Ammonio, 67.
Salamonio, Mario, 247, 248.
Salas, Ramón de, 327, 360, 368, 407, 427, 429, 431.
Saliceto, 116.
Salin, Edgar, 38, 55.
Salmasio, Claudio, 308.
Salmerón, Alfonso, 266, 401.
Salomón, 70, 103.
Salomonio, 236.
Salustio, 36, 41, 45.

SALUTATI, Coluccio, 135.
SAMUEL, 70.
SAN AGUSTÍN, 4, 24, 56, 66, 71, 76 a 80, 82, 84, 100, 101, 103, 104, 135, 173, 178, 188, 194, 276, 434.
SAN ALBERTO MAGNO, 156, 187, 188.
SAN AMBROSIO, 4, 66, 76.
SAN ANSELMO, 74, 81.
SAN BENITO, 161.
SAN BERNARDO, 81, 126, 133, 173, 179, 189, 339.
SAN BERNARDO DE CLARAVAL, 103, 171, 332.
SAN BERNARDO DE SENA, 194.
SAN BONIFACIO, 86.
SAN BUENAVENTURA, 82.
SAN CASCIANO, 243.
SAN CIPRIANO DE CARTAGO, 72.
SAN CLEMENTE, 66.
SAN GREGORIO EL MAGNO, 72, 74, 100.
SAN GREGORIO NICENO, 73.
SAN HIPÓLITO, 66.
SAN IGNACIO, 72.
SAN IGNACIO DE LOYOLA, 255.
SAN IRENEO, 72.
SAN ISIDORO, 56, 71, 87, 89, 99, 135, 156, 178, 181.
SAN JERÓNIMO, 68.
SAN JUAN, 68.
SAN JUAN CRISÓSTOMO, 72, 73.
SAN JUAN DE LA CRUZ, 273.
SAN JUAN DAMASCENO, 73.
SAN MARCOS, 72.
SAN MARTÍN DE BRAGA, 87, 181.
SAN MARTÍN, General, 407, 414, 416.
SAN MARTÍN TURONENSE, 269.
SAN MATEO, 68, 71, 157, 189.
SAN PABLO, 70, 71, 73, 74, 82, 88, 101, 420.
SAN PACOMIO, 68.
SAN PEDRO, 70, 109.
SAN REMIGIO, 106.
SAN ROBERTO BELARMINO, 250.
SAN VÍCTOR DE MARSELLA, 156.
SAN VÍCTOR, Hugo de, 98.
SÁNCHEZ ALBORNOZ, 95, 120, 129.
SÁNCHEZ CARRIÓN, 416.
SÁNCHEZ DE ARÉVALO, 134, 143, 159, 181, 195.
SANCHO IV, 179.
SANDER, 273.
SANDERSON, 263.
SANDOVAL, Francisco, 274, 341.
SANDYS, Erwin, 260.
SANSOVINO, 223 a 225, 233.
SANTA CATALINA DE PISA, 188.
SANTA HILDEGARDA, 156.
SANTA MARÍA, Juan de, 339, 340, 342.
SANTA TERESA DE JESÚS, 273.
SANTANDER, 409.
SANTILLANA, David, 91.
SANTILLANA, Marqués de, 159.
SANTO TOMÁS DE AQUINO, 24, 72, 82, 98, 101, 104, 122, 127, 133 s 135, 147, 157, 175, 178, 179, 185, 186, 190, 192, 193, 196, 197, 260, 276, 332.
SANTO TOMÁS DE CANTORBERY, 103, 123.
SANTOS DE OREYTIA, Antonio, 343.
SARAVIA, Adrián, 261.
SARDANÁPALO, 81.
SARMIENTO, Federico, 411, 413.
SARPI, Paulo, 268.
SAÚL, 333.
SAVIGNI, 352, 383.
SAVORANOLA, 182, 276.
SCALA, von, 51.
SCARGA, Pedro, 224.
SCEILLERE, 385.
SCÉVOLA, 45.
SCOTO, Juan, 156.
SCOTO, Miguel, 125.
SCHELLING, 377.
SCHILLER, 296.
SCHILLING, 77.
SCHLEGER, 385.
SCHLESINGER, Meier, 356.
SCHMIDT, 84.
SCHMITT, C., 385, 434, 444.
SCHOENSTEDT, 134.
SCHOLZ, 193, 194.
SCHWERIN, von, 85.
SÉE, 366.
SEELIGER, 114.
SELDEN, 301.
SELIM I, 217.
SÉNECA, Lucio Anneo, 4, 20, 40, 42, 58, 61, 82, 98, 133, 238, 278.
SÉNECA, Marco Anneo, 58.
SEPÚLVEDA, 216, 231, 276.
SERPILLÓN, 314.
SERVET, Miguel, 210, 269.
SERVIERE, La, 267.
SERVINIS, 238.
SERVITA, Pablo, 268.
SERRANO DE BUJALANCE, Pedro, 276.
SESOSTRIS, 375.
SESSA, Duque de, 244, 246, 277.
SEVERO, Septimio, 48.
SEYSSEL, Claudio de, 254, 255.
SHAFTESBURY, Lord, 310, 311.
SHAKESPEARE, 260.
SIEBECK, 28.
SIDNEY, 379.
SIEGFRIED, 418.
SIEYÉS, 307, 349, 354, 365, 371, 372, 374, 389 a 392, 409, 412.
SIGEBERTO DE GEMBLOUX, 173.
SIGERIO DE BRABANTE, 187.
SIGONIO, 234.
SILA, 47, 48, 53.
SILHON, Juan, 314, 341.
SILVESTRE II, Papa (v. Gelberto).
SILVIO, Eneas, 98.
SIMANCAS, Santiago, Obispo, 278.
SINESIO, 3.
SIRLETO DI STILO, Cardenal, 266.

Sisenando, 88.
Sismondi, 379, 408.
Sixto V, Papa, 250, 269.
Sixto VI, Papa, 167.
Smith, Adam, 441.
Smith, Tomás, 259, 262, 311.
Soción, 58.
Socorro, 406.
Sócrates, 3, 10, 11, 14, 17 a 19, 22, 23, 26, 30, 102, 276.
Soderini, Pedro, 233.
Sohm, 120.
Solimán el Magnífico, 217.
Solón, 6, 7, 12, 28, 327.
Solórzano, 220, 277.
Solórzano Pereira, Juan de, 287.
Somers, 309.
Sommervogel, 268.
Sorel, 439.
Soto, Domingo de, 211, 221, 271, 279, 285.
Soto, Pedro, 266.
Sozómeno, 102.
Spangenberg, 227.
Spencer, Heriberto, 352, 383, 384.
Spinoza, Benito, 60, 237, 291, 296, 304, 305, 343, 368.
Srbik, von, 373.
Stach, 84.
Stahl, 374.
Stalin, 442.
Stancar, 224.
Starley, 258.
Stein, von, 351, 378
Steinbrechel, 97.
Stengel, 85, 200.
Stirner, Max, 438.
Stroux, 55.
Stubbs, 145, 151.
Stumpo, 51.
Suárez, Francisco, 211, 216, 221, 238, 260, 263, 266, 267, 272, 279, 281, 290, 300, 423.
Suárez Verdaguer, 432.
Suetonio, 4, 42.
Sully, 230.
Syme, Ranald, 48, 54.

T

Taborda, 335.
Tácito, Cornelio, 4, 44, 55, 60, 85, 86, 234, 238, 324, 331.
Tadeo de Sua, 126.
Tálamo, 188.
Tales de Mileto, 16, 24.
Talleyrand, 372, 391.
Tamburini, Pedro, 320.
Taparelli, 374, 378.
Tauber, 194.
Taylor, 260.
Telesforo de Cosenza, 126.
Telesio, 245, 304.
Tellenbach, 78, 143, 165.
Temístocles, 10.
Teobaldo, Obispo de Cantorbery, 103.
Teodoberto, 178.
Teodoreto, 102.
Teodorico, I, 84 a 86.
Teodorico de Niehem, 167, 168.
Teodoro de Gadara, 3.
Teodorico de Harlem, 280.
Teodosio, 48, 66, 79, 80.
Teofrasto, 9.
Teofrasto de Ereso, 3.
Teognides, 4.
Teopompo, 20.
Tertuliano, 12, 6, 151.
Terrarubea, Juan de, 255.
Théot, Catalina, 365.
Thibaut, 297.
Thiers, 390.
Tierry de Verdún, 173.
Tilsit, 351, 353.
Tiraquello, 247.
Tirso de Molina, 342.
Tirteo, 8.
Tito Livio, 41, 43, 242, 243.
Tito Livio de Frulovisi, 181.
Tocqueville, Alejo de, 355, 361, 394, 397, 411, 412, 427.
Tolomeo I, 36.
Tolomeo II, 36.
Tolomeo de Luca, 100, 101, 117, 188.
Tomaios, 6.
Tomás de Celano, 104.
Tomás de Mercado, 273.
Tomás de York, 104.
Toniolo, José, 353, 421.
Toreno, Conde de, 431.
Torre, Felipe de la, 277, 333.
Torremocha, Diego de, 216.
Torres, Juan de, 332.
Tour du Pin, La, 353, 421.
Tovar, 16, 18.
Trajano, 48, 49, 58, 238, 278.
Trapezuntios, 101.
Trasímaco, 15.
Treca, 316.
Tritschke, 349.
Triani, Francisco, 187.
Triunfo, Agustín, 101, 173, 188.
Trogo Pompeyo, 76.
Truyol, Antonio, 77.
Tucídides, 7, 10 a 12, 276, 303.
Tucker, Josías, 360, 361.
Turgot, 295, 360.
Tupac Amaru, 406.
Turnebe, 252.

U

Ulpiano, 45.
Ulrico de Manderscheid, Conde de, 194.
Urgel, Conde de, 194.
Urriza, 276.
Utman, 93.

V

VALDEAVELLANO, G. de, 142.
VALDECEBRO, Andrés Ferrer de, 337
VALDÉS, Alfonso de, 212, 276, 287.
VALDÉS DE GUEVARA, 213.
VALENTINIANO III, 86.
VALENZUELA VELÁZQUEZ, Juan Bautista, 341.
VALERIO, 194.
VALLA, Lorenzo, 179.
VALLÉS, 276.
VANNOZZI, 247.
VARGAS, Embajador, 266.
VARRÓN, 55.
VÁZQUEZ DE MENCHACA, Fernando, 215. 220, 285.
VÁZQUEZ, Gabriel, 266, 277, 279.
VÁZQUEZ DE MELLA, 435.
VECCHIO, Del, 369, 443.
VEGA, 338.
VEGA CARPIO, Lope de, 223.
VEGECIO, 86, 194.
VELA, Juan, 333, 344.
VELASCO DE GOUVEIA, 290.
VÉLEZ, Padre, 432.
VENANCIO, Fortunato, 171, 178.
VERNANI, Guido, 196.
VERNEY, Luis Antonio, 327.
VERZOSA, 238, 331.
VERRES, 53.
VESPASIANO, 58.
VESPUCIO, Américo, 219
VEUILLOT, Luis, 428.
VICENTE DE BEAUVAIS, 147, 179.
VICO, Juan Bautista, 290, 326, 377.
VICTORINO, 3.
VICTORINO DE FELTRE, 179.
VIDA, Girolamo, 205, 210.
VILLALBA, Abad, 101.
VILLENEUVE DE BARGEMONT, 421.
VIRGILIO, 42, 48, 193.
VITORIA, Francisco de, 221, 269, 277, 279, 281, 287.
VITRUBIO, 231.
VIVES, Juan Luis, 205, 210, 216, 233, 237, 258, 274, 275, 284, 286, 446.
VOIGT, 104, 171.
VOLNEY, 291.
VOLTAIRE, 290, 295 a 297, 317, 318, 323, 325, 352, 364, 371, 473, 408.
VOLTELLINI, 142.
VOSSLER, Otto, 360.

W

WAITZ, Jorge, 393, 399.
WALPOLE, Robert, 307, 308, 394.
WALSINGHAM, 174.
WALLAS, 387.
WASHINGTON, 408, 417.
WEBSTER, Daniel, 360.
WEIL, 4.
WELDWOOD, 301.
WICLIF, Juan, 123, 124, 165, 166, 268.
WILAMOWITZ, 7, 24, 55.
WILDA, 119.
WILDMANN, Juan, 308.
WILKES, 263.
WILLIAMS, Roger, 292.
WIPÓN, 153.
WITTMANN, 73.
WLADIKIN, 398.
WOHLHAUPTER, 138.
WOLF, Juan Cristián, 292, 318, 319, 322. 323, 349.
WOLLSTONECRAFT, Mary, 380.
WULF, De, 97.

X

XIRÁU, 382.

Y

YÁMBLICO, 8, 156.
YUGURTA, 45.

Z

ZABARELLA, 167, 186
ZARAGÜETA, 68.
ZÁRRAGA, 331.
ZAZIO, 297.
ZEILLER, 188.
ZENÓN DE ELEA, 3, 38 a 40, 52. 61, 68.
ZEVALLOS, 290.
ZOLA, José, 320.
ZUCCOLO, 236, 239.
ZUDAIZA, 407.
ZURITA, 215, 238.
ZWINGLIO, 209.

2

DE CONCEPTOS

(INDEX RERUM)

A

Absolutismo, 125, 233, 235 a 237, 257, 259, 313.
abstencionismo, 16.
aclamación, 45, 86, 115, 149, 144.
admiratio Americae, 354; *Angliae*, 291; *Franciae*, 389.
æquitas, 54.
aforismos, 334.
agustinismo político, 78, 116 a 118.
allegéance, 145.
alzamiento del monarca, 115 (i. e. *sublimbatio*).
amicitia, 42.
anabaptismo, 210, 232, 269.
anarquismo, 438.
anexión, 224, 283, 287.
anglicanismo, 260.
animus communitatis, 147.
apotis, 26.
apoteosis, 34.
areópago, 6.
aristocracia, 90.
asabiyyah, 94.
auctoritas, 44, 45, 54, 106, 114; 117, 125; *imperandi*, 108; *facit legem*, 303.
autarquía, 5, 27.
autocrator, 62.
autonomía, 5, 33.
auxilio et protectione, 107.

B

bala, 92.
basileia, 48.
bede, 115.
bellum omnium contra omnes, 303.
beneficencia (como competencia del Estado), 227.
beneficios (en derecho feudal), 122, 128, 129.
Besser Ritter dem Knecht, 155, 159.
bien común, 100, 189, 190.
Bodenregal, 85, 115, 128.
bondad natural, 385 (v. pecado).
bons sauvages, 218, 219.
bucelarios, 83.
Bundstag, 393.
burocracia-burocratismo, 34, 35, 90, 125, 126, 226, 319, 320.

C

caballería, 126, 129, 158 a 160.
caída de Roma, 76, 77, 80.
califato, 91 a 93, 217.
capitalismo, 24, 232.
carisma, 34, 47.
carlismo, 432.
cartas desaforadas (rescripto contra ley), 138.
catolicismo social, 420, 421.
caudillaje, 84 a 86, 115, 212.
caudillismo, en América, 417.
centralización, 125, 223, 253.
cerco de castillo (*Koenigslager*), 115.
cesaropapismo: oriental, 68, 106; germánico, 211.
ciudad: el aire de la ciudad hace libre, 119, 120; ciudad episcopal, 120 (v. *civitas*).
ciudadanos, 6, 7, 23, 31, 32, 54, 88, 189, 253, 341, 342.
civilitas, 42, 77, 78.
civitas, 43, 63, 77, 78, 83, 195, 193, 246; *imperans-imperiosa*, 80; *terrena-Dei*, 78; *civitates sibi principes*, 99, 110, 190.
clase dirigente romana, 48.
clases sociales, 7, 83, 129, 130.
clientela, 42.
coacción (como característica del poder), 118.
commendatio, 46, 47.
comitia, 44.
commune, 120.
communitas christiana, 99.
comoditas, 117.
Compañía de Jesús, 265, 267, 319, 352, 419.
comunidad internacional, 214.
comunismo, 27, 401.
conciliarismo, 166 a 169.
concordia ordinum, 55.
conductus, 145, 146.
confesor del príncipe, 270, 345.

consejos, 225, 228 a 230, 316, 317, 340 a 342.
consensus italicum, 54.
consentimiento, 31, 74, 145 a 148, 195, 244, 270, 310, 357, 404.
consociatio symbiotica, 323.
constitucionalismo, 124, 351, 357, 397.
constitucionalización, 138, 389, 394, 403.
consulere, 81.
contractualismo, 195, 310, 323.
coronación, 36, 106, 107, 115, 212.
corporativismo, 350, 401.
corpus mysticum, 4, 71, 88.
cortesanos, 52, 228.
cosmocrator, 68.
cosmopolitismo, 39, 40.
Cristiandad, 109 a 111, 189, 265.
Cristianismo, 65 a 75, 79, 98.
Cruzada, 109, 126, 213.
cupiditas dominandi, 80.
curialistas, 239, 265.

CH

charigitas, 92, 93.

D

danda, 37.
defensor civitatis, 83; *ecclesiæ* (v. rey).
democracia, 10, 12, 23; orgánica, 409.
democratismo, 396, 397, 422, 423.
demos, 7, 12.
deposición del monarca, 283.
derecho antiguo («ley vieja»), 117, 138; de los súbditos, 85; individual, 354, 356, 357, 402; divino de los reyes, 208, 236, 238, 261 a 264, 268.
despotado, 60, 61.
despotismo, 34, 39, 206; ilustrado, 293 a 295, 344; legal, 324.
dictator, 47.
dignitas, 57, 143.
doctrinarismo, 376.
doktmasia, 6.
dominus mundi-orbis, 195, 220, 221.
droit gouvernement, 254.

E

eclecticismo, 349.
ecúmeno, 34, 67.
educación, 19, 26.
éforos, 7, 392.
elección, 92, 93, 112, 148, 151, 212, 261.
eleuteria, 4, 5.
emanación, doctrina, 156
emblemática, 334 a 336, 338.
epicureísmo, 236, 314.
epiqueya, 12, 31, 118, 137, 180.
episcopalismo, 264.
equilibrio, 214, 289, 301.
escrutinio, 45, 149.
espíritu del pueblo, 376.
Estado de Derecho (*Rechtstaat*), 363, 391, 401 a 403.
estamentos, 17, 21, 23, 30, 129, 130, 152, 246, 257, 275, 365; tercer estamento (troisième état), 363, 365.
estoicismo, 50, 67, 82, 232, 237.
estrategos, 6.
etnicarquía, 349.
eudemonia, 20.
Evangelio, 68 a 72, 369.
expensis (de los procuradores a Cortes), 154.

F

federalismo, 323, 354, 360, 410, 427.
felicidad, 137, 281, 295, 386.
feudalismo, 95, 122, 128, 129.
flavio, 85.
fidelidad, 85, 144; *fidelitas*, 144, 145.
fisiócratas, fisiocratismo, 320, 324, 364.
fœderati, 84; *fœdus*, 42, 44, 83, 84.
formas de gobierno, 27, 30, 31, 43, 51, 52, 198, 217, 253; *forma regiminis*, 122, 129, 223, 243, 336; *forma imperii*, 223.
fortuna, 210, 242.
fraternidad humana, 40, 67.
frontera, noción de, 115, 195, 347.

G

galicalismo, 250, 314.
gerusia, 7.
glosadores, 186.
gobernador general, 226.
gobernante, 30, 31, 57; sus imágenes: *textor*, 19; *pastor*, 19; *conductor*, 56; sus condiciones: senectud, 29; idoneidad, 30; virtud, 189.
gobierno de gabinete, 394.
gubernare, 114.
guerra, competencia, 160; guerra justa, doctrina, 70, 71.
Grudherrschaft, 114.

H

hegemonía, 33, 46, 126.
héroe, ideal del, 51.
historicismo, 352.
homenaje, 144.
homonoia, 33.
honestas, 102.
hugonotes, 249, 251.
humanismo, 205, 236, 257, 258.
humanitas, 42.

I

idealismo, 349, 381 a 384.
Iglesia, teoría de la, 163 a 166, 198 a 199; nacional, 166, 232; relaciones con el Estado, 172, 173, 200, 232; católica, su influencia, 66 a 69, 72, 76, 97, 99, 106, 110, 116, 123, 124, 144, 148, 151, 265, 336, 419, 422.
igualdad, 54, 369, 370.
iluminismo, 296, 297, 392, 406, 409.
Imán, 92, 93.
imitación, 338; angélica, 156 (v. *admiratio*).
imperator, 45, 47, 48.
Imperio, 65, 98, 99, 106, 122; su idea, 35, 42, 46 a 49, 63, 72, 107, 196, 232, 246, 255, 265.
independencia política, 44.
Indias, autonomía conceptual, 220, 221.
individualismo, 294.
Inglaterra: sentido declarativo de su derecho, 123.
inmunidad, 128.
Inquisición, 334, 337, 427.
institutum neronianum, 65.
intercessio, 44.
intervencionismo estatal, 383, 384.
invasión germana, teoría catastrófica, 83.
ius belli, 46; *hospitalitatis*, 83; *latii*, 58; *reformandi*, 208.
iusnaturalismo, 296.
iussio, 116, 137.

J

jacobinismo, 366, 374.
jansenismo, 353.
juramento, del monarca, 116, 145; de los súbditos, 144, 145.
justicia, 55, 56, 74, 78, 81.

K

Katibes, 93.

L

laconismo, 10.
latitudinarismo, 310.
laudatio 115.
lealismo, 236.
legistas, 228, 229.
legitimismo, 373; legitimidad, 424.
leudes (y fideles), 83.
leudesamium, 144.
ley, teoría, 70, 71; leyes: «allá van do quieran reyes», 116, 138; jerarquización, 138, 139; *legem emendare*, 118; *lex regia*, 43, 98, 124, 186, 247.
liberalismo, 396, 422, 423.
liberi, 143.
libertad política, 130, 142 a 144, 334, 36,1 368, 397, 420, 421, 424; nacida de la concordia, 244; libertad de conciencia y de pensamiento, 336, 359, 398, 413; de prensa, 364, 428.
libertas, 48, 54, 60, 74; *finis reipublicæ*, 305; *ecclesiastica*, 176, 177, 422; romana, 74; cristiana, 73, 77, 81, 88, 269; luterana, 200, 208, 269, 281.
libre albedrío, 73, 82.
Liga Católica, 249, 250.
loghismos, 51.

LL

llamamiento, a Consejo o a Cortes, 130.

M

maiestas, 45, 184, 264.
mandato, teoría del, 149, 364.
mar, potencias marítimas, 214, 215.
mayoritario, sistema, 149-150, 253.
Maryflow, pacto de, 357.
mesianismo musulmán, 92.
miles, vasallo, 128.
ministerialismo, 71, 87, 281; teoría, 189, 208.
misional, idea, 160, 255.
monarcómacos, 224, 236, 252.
monarquía, 70, 90, 270; consultiva, 229; ilustrada, 48; templada, 59, 88, 124, 233, 255, 280, 336, 341, 378; hereditaria, 126, 127.
monofisismo, 66, 68.
mos majorum, 41.
mundio regio, 140, 141, 251.
municipio medieval, 119 a 121.

N

nación, 293, 347 a 349.
nacionalismo, 351, 352, 398 a 401, 406.
naturaleza, estado de, 301, 302; naturaleza y gracia, 269; naturalidad del orden político, 193, 253; naturalismo universal, 302.
necessitas, 125, 315.
neoplatonismo, 24, 82.
nobleza, 143, 375.
nomofilacos, 6.
nomos, 28.

O

obediencia, cristiana, 70, 71; pasiva, 260.
obligación política, 122, 238, 263.
officium: *consulendi*, 81; * *imperandi*, 80; *providendi*, 80; *stratoris et strepa*, 108.

oficiales, grandes, 225.
oficios, perpetuidad, 30, 283, 284.
oligarquía, 5, 18.
opinión pública, 341, 385.
optima politica, 56.
optimates, 151.
orator, 42.
orden natural, 297.
organicismo, 104, 352.
orientalismo, 3.

P

paciarios, 142.
pactismo, 39, 260, 261, 381.
paideia, 4.
panhelenismo, 35.
pares, de Francia, 127.
parlamentos, 130, 225, 227, 228.
pars, valentior, 150; *maior et sanior*, 150.
partidos, 93, 121, 348.
paternalismo, 382.
patria, idea, 206.
Patrística, 72 a 74.
patrocinium, 46.
pax, 52, 140; *Dei*, 140; *regis*, 140 a 142; del camino (v. *conductus*); del mercado, 142; de la ciudad, 141.
pecado, idea, 69, 98, 434.
petitum, 115.
pitagóricos, 19, 20.
plenitudo potestatis, 165, 174, 175, 201.
poder, problema del 78, 79; ajustado, 344; angélico, 118; despótico, 124; moderado, 54; legislativo del príncipe, 184, 185; taumatúrgico de los reyes, 126, 133, 134, 224. Despersonalización, 115; origen divino, 74; poderes, los violentos no pueden durar, 60; los dos, 80, 93; separación en el civil, 368; temporal del Papa, 269, 283, 313.
podestá, 20.
polis, 4, 5, 12, 16, 26 a 29, 33 a 35, 39, 233.
politeia, 5.
politeumas, 323.
políticos, partido de los, 239, 250, 262.
pompeyanismo, 59.
Pontificado, 232.
Pontion, pacto de, 68, 108, 108.
populus christianus, 110, 190.
potestas, 54, 74.
primogenitura, 128, 158.
prætantiores, 150.
prævalentes, 150.
provectiores, 150.
Príncipe cristiano, 79, 108, 176; justo, 70; nuevo, 224; perfecto, 22, 181 a 183; *legibus solutus*, 62, 123, 137, 138, 248, 308.
principiandi superbia, 80.
proskynesis, 34, 61.
prostasia, 33.
prosperidad, mito de la, 263.
prudencialismo, 315.
prudentia negnativa, 182.
pueblo, como turba, 227, 243.

R

razón de Estado, 231, 236, 237, 239, 243, 244, 341.
regalismo, 294, 314, 320, 345.
régimen mixto, 52, 246, 308; *politicum et regale*, 137, 138.
regnum, 98, 99, 119, 122, 128, 188, 199.
religión natural, 303.
representación, 145, 147, 148, 151, 152, 284, 342, 365, 369, 382, 398, 401.
resistencia, derecho de, 268, 270, 271, 286, 342, 364, 423, 424.
res publica, 43, 44, 52.
reverentia antiquitatis, 41, 205.
rex, 44; *caput corporis reipublicae*, 133; *quasi semideus*, 133; *Deus quidam terrestris*, 132; *filius Ecclesiæ*, 108, *defensur Ecclesiæ*, 107, 134; *athleta Christi*, 134; *imago Dei*, 133, 223; *lex animata*, 126, 184; *nauta*, 62, 134, 336; *pater patriæ*, 133; *politicus*, 124, 181; *sacerdos*, 123; *sagittator*, 134; *vicarius Dei*, 122, 123, 208, 339.
reyes, 15, 132 a 134; el rey no muere, 137; es emperador de su reino, 111.
romanización, 58.
romanticismo político, 385, 386.

S

santsimonismo, 400.
satrapías, 39.
Secretarios de Estado, 229, 230, 316, 317.
securitas, 60.
sedición, 341.
séquito (Gefolgschaft), 83, 127, 132, 225.
sermo regis, 133.
sinmaquia, 34.
sindicalismo, 439.
sippe (fara), 84.
staatenbund, 393.
stato ferino, 326.
soberanía, 236, 253, 280, 300, 340.
socialismo, 352, 353.
sociedad, 55, 56; origen, 79.
sofismo, 4, 14.
súbdito, 262; lazo, 114.
sublimatio in Clypeo, 115.
sublimitas, 115.
sufragio universal, 325, 357, 365, 403, 428.
sultanismo, 63, 95, 96, 217.

T

tacitismo, 234, 238, 247, 331, 338.
talasocracia, 11, 233.
teocracia, 36, 69, 70, 91, 122.
timocracia, 18.
tiranía, 5, 23, 57, 59, 74, 88, 124, 198, 286, 342, 354, 377, 424.
tiranicidio, 104, 180, 236, 262, 271, 286, 334.
tolerancia, 121, 210, 238, 250 a 252, 269, 277, 297, 306, 308, 396.
totalitarismo, 27, 442 a 444.
tradicionalismo, 376.
tranquillitas, 118, 132, 140.
tyche, 51.

U

unanimidad, 85.
unción, 85, 112, 123, 153, 174.
universitas, 185.
usos comunales, 120, 350.
utilidad, *utilitas*, 102, 334.
utilitarismo, 383, 386 a 388.
utopía, 206, 307.

V

valido, 230.
vectigalia: *nova imponi non posse*, 116.
verba regis, 138.
vicarios imperiales, 121.
villico, 120.
virtud, 209, 231, 242, 247, 336.
voluntad popular, 28; *obsequiendi*, 108; *principis*, 62.
voluntarismo, 268, 280, 281.